

الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي	رئيس التحرير
صفا حسين عبد علي	مدير التحرير
الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو	هيئة التحرير
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية	
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا	
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية	
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة	
الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني	
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة	
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية	
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة	
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية	
علي كيم	المراجع اللغوي
محمد حسن آزادگان	تصميم الغلاف
أحمد الهاشمي	الإخراج الفني
دار الدليل	الناشر



aldaleel-journal.com
info@aldaleel-journal.com
+964 7719094922
@aldaleel-journal

الموقع الإلكتروني
البريد الإلكتروني
رقم الجوال
منصات التواصل

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research @ Development
Department



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:

الرقم: ب ت 4 / 2638

Date:

التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة الملاكورة لاغراض النشر والترقيات العلمي وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دانرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات آنف الذكر وفهرسة جميع أعدادها.

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

٣/١٩

Google Scholar		EBSCO
	/https://aldaleel-journal.com	Linked in

محتويات العدد

- | | |
|-----|---|
| 4 | المغالطات المنطقية في صورتها العصرية وآثارها
أيمن المصري |
| 34 | الفلسفة البراغمية ودورها في بناء العلمانية.. دراسة نقدية
فؤاد صالح الشحماني |
| 67 | ثنائية العقل والوحي عند توما الأكويني.. عرض ونقد
علي شمعون حنا |
| 94 | دراسة نقدية لآراء كانط في نسبية المعرفة الدينية
محمد الخالدي - محمد علي محيطي أردكان |
| 131 | النزعة الإيمانية لسورن كيركيغارد.. دراسة نقدية
إبراهيم باه |
| 161 | مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي والمنهج الإسلامي
أحمد الأسدي |
| 187 | نظام فلسفة العلوم الإنسانية الإسلامية استنادًا للعل الأربع
رضا إسحاق |
| 216 | الظاهرة اللادينية وتأثيراتها على الفكر الديني.. دراسة نقدية
حاتم الجياشي |

Logical fallacies in their modern form and their intellectual and social repercussions

Ayman Al-Masri

Professor of Islamic Philosophy, al-Mustafa International University, Egypt.

E-mail: m.a.almisri@aldaleel-inst.com

Abstract

In a new modern method, the study deals with the issue of logical fallacies, which comes second to proof-making in terms of logical importance. In fact, it is even more important for that we much more face it in our daily life, and because of its intellectual and social consequences and repercussions. We have got to present new classifications of fallacy-making differ from what is found in the books of Aristotelian logic, where we turned away from the famous classification of subjective fallacies into verbal and moral ones, and replaced with two divisions: conceptual and confirmational fallacies, and then we divided each division into formal and material fallacies, which, in total, represent the forms of deviation from all logical laws that were classified previously. Thus, logical fallacies became more consistent with logic and the laws of conceptual and confirmational thinking at both of formal and material levels. The other thing that has made this study so important is the detailing of the second section of fallacy created by Sheikh al-Tousi and called, by him, as incidental fallacy. All other logicians followed his method in this concern after his death. At the end of the article, we concluded, in brief, that bad consequences of fallacies that are harmful to human thought and human society, to show how dangerous they are to our life.

Keywords: logic, subjective fallacies, accidental fallacies, formal fallacies, material fallacies.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 4-33

Received: 20/02/2022 | Accepted: 09/03/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



المغالطات المنطقية في صورتها العصرية وآثارها

أيمن المصري

أستاذ في الفلسفة الإسلامية، الجامعة الأمريكية في لندن، مصر.

البريد الإلكتروني: m.a.almisri@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تتناول هذه المقالة بأسلوب عصري جديد موضوع المغالطات المنطقية، والذي يقع في المرتبة الثانية بعد صناعة البرهان من حيث الأهمية المنطقية، بل يفوقه أهميةً بلحاظ حجم الابتلاء به في حياتنا اليومية، ومن حيث آثاره وتداعياته الفكرية والاجتماعية. وقد توصلنا إلى عرض تقسيمات جديدة لصناعة المغالطة تختلف عما هو موجود في كتب المنطق الأرسطي، حيث عدلنا عن التقسيم المشهور في تقسيم المغالطات الذاتية إلى لفظية ومعنوية، وأبدلناها بتقسيمها إلى قسمين مغالطات تصويرية وتصديقية، ثم كل قسم إلى مغالطات صورية ومادية، والتي تمثل في مجموعها صور الانحراف عن جميع القوانين المنطقية التي تم تأصيلها في الأبواب السابقة على المغالطة، وبذلك أضحت المغالطات المنطقية أكثر انسجاماً مع أبواب المنطق وقوانين التفكير التصويرية والتصديقية على المستويين الصوري والمادي، والأمر الآخر الذي تميّز به هذا البحث هو توسعة القسم الثاني للمغالطة الذي أبدعه المحقق الطوسي، وسماه بالمغالطة بالعرض، وسار على منواله كل المناطق من بعده، وقد اختتمنا المقالة ببيان مختصر لعواقبها السلبية الوخيمة على الفكر الإنساني والمجتمع البشري؛ ليتبين لنا مدى خطورتها الحياتية.

الكلمات المفتاحية: المنطق، المغالطات الذاتية، المغالطات العرضية، المغالطات الصورية، المغالطات المادية.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 4 - 33

استلام: 2022/02/20 | القبول: 2022/03/09 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

إنَّ أهمَّ ما يميّز الإنسان في هذه الحياة هي قدرته الذاتية على التفكير والتعقل السليم، وتحليل المعلومات التي ترد إلى ذهنه، والحكم عليها بأحكام مختلفة من القبول أو الرفض. ولكنّ تفعيل هذه القدرة العقلية بالنحو الذي يجعل أحكامها صائبةً مشروط بأن يكون تفكيرها على طبق القوانين الطبيعية الصحيحة للعقل الإنساني، والتي هي في الواقع مظهر الصحة والسلامة العقلية. وقد اكتشف المعلّم الأوّل أرسطو هذه القوانين منذ قديم الزمان، ودوّنها في صناعة المنطق، والتي يمكن إدراجها تحت عنوان "قواعد التفكير الصحيح".

وقد كان الدافع الرئيس له في ذلك الوقت هو التصديّ للاتّجاه السفسطائي في زمانه والذي سعى لترويج الشكوك والشبهات المعرفية التي استهدفت جميع أصول المعرفة الإنسانية ومصادرها، متوسّلاً بشقّي أساليب الخداع والتضليل الفكري، وبنحوٍ أصبح يهدّد الكيان الإنساني والمجتمع البشري في جميع مبادئه الفكرية وقيمه الأخلاقية والاجتماعية.

وكان أوّل من استشعر هذا الخطر هو الحكيم سقراط الذي شرع في الحوار معهم مفتدّاً حججهم، وساعياً لتثبيت المفاهيم والقيم الإنسانية بنحو موضوعي مطلق، ودفع حياته ثمناً في سبيل ذلك، ثمّ أكمل تلميذه أفلاطون طريقه في الحوار معهم وفضح أساليبهم وخدعهم، ولكنّ كلّ هذا ما كان يغني دون تنقيح قواعد علمية موضوعية واضحة تكون بمنزلة الميزان والمعيّار الثابت لتمييز الصواب من الخطأ، والحقّ والباطل في الأفكار والأقوال، وهذا ما قام به أرسطو بعد أستاذه أفلاطون، بتدوينه صناعة المنطق ليضع حدّاً فاصلاً وإلى الأبد بين العلم والسفسطة.

وهذا المقال يتناول بالبحث والتحقيق موضوع المغالطات المنطقية الشائعة في حياتنا ومجتمعاتنا البشرية من قديم الزمان وإلى زماننا المعاصر، وبيان عواقبها السلبية الوخيمة على الفكر والقيم الإنسانية، سواءً على المستوى الفردي أو الاجتماعي؛ من أجل التنبيه على خطورتها الكبيرة على حياة الإنسان ومصيره في هذه الحياة وما بعدها، وحثّه على الاحتراز منها، وأن يسعى لتعلّم القواعد الأساسية للتفكير المنطقي الصحيح؛ ليقي نفسه ومجتمعه من وباء هذه الفيروسات الفكرية التي يندر أن ينجو منها أحد، لا سيّما في هذا الزمان الذي ازدهرت فيه شقّي أنواع القنوات الإعلامية من الصحف والمجلاّت والإذاعة والتلفاز والفضائيات والشبكة العنكبوتية، ووصلت فيه وسائل التواصل الاجتماعي إلى كلّ بيت، واختلطت فيه الثقافات، بحيث أصبح العالم كلّهُ بشقّي ثقافته المتنوّعة والمتباينة كقرية واحدة.

وسنشرع أولاً في تعريف المغالطة، ثم نشير إلى أسباب الوقوع في الغلط، وبعد ذلك نذكر أغراض المغالطين، ثم نبين أهميّة دراسة المغالطة، ثم نتعرّض ببيان تفصيلي إلى أقسامها الذاتية والعرضية، ونختتم ببيان تداعياتها الفكرية والاجتماعية على الإنسان والمجتمع البشري.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: تعريف المغالطة (السفسطة)

من الناحية اللغوية فإنّ كلمة "سفسطة" مؤلّفة من مقطعين: "سوفيا" وتعني الحكمة، و"أسطس" تعني التمويه. فمعناها "الحكمة المموّهة".

وقد سماها ابن النديم "الحكمة المموّهة" بعد نقل عنوانها اليوناني في كتاب أرسطو [النص الكامل لمنطق أرسطو، ص 988]، فهي حكمة لأنّها تشبه البرهانيات الصحيحة، ولكنها مموّهة لأنّها في الواقع مغشوشة وخداعة.

وأما من الناحية المنطقية فإنّ المغالطة قياس مؤلّف من قضايا مشبّهة باليقينيات؛ وإنّ ألف من المشاغبات وهي القضايا المشبّهة بالمشهورات سُمّي بالقياس المشاغب. والمغالطة تشمل في الحقيقة الغلط أي الوقوع في الخطأ في الحكم، والتغليط أي التضليل المتعمّد للمخاطب، وسنذكر أسباب كل واحد على حدة.

ثانياً: أسباب الوقوع في الغلط

إنّ هناك أسباباً متعدّدة للوقوع في الخطأ أثناء الاستدلال أو الحكم على قضية معينة بالاثبات أو النفي:

- 1- الجهل بقواعد التفكير الصحيح، وهذا الجهل قد يكون منشؤه الكسل أو عدم التصديق بوجود هكذا قواعد للتفكير، أو الشعور بعدم الحاجة إليها، أو ربما عدم الرغبة في مخالفة العقل الجمعي بمشهوراته ومقبولاته المأنوسة والمألوفة.
- 2- ضعف التمييز وغلبة الوهم، إمّا بسبب ضعف الذكاء أو التربية التلقينية، أو عدم التدرب على الممارسة المنطقية.
- 3- الغفلة وقلة الانتباه والتسرّع في الأحكام.
- 4- التعصّب وانعدام الموضوعية، فبعضهم يريد أن يصدّق ما يحبّ أن يصدّقه من

المشهورات المأنوسة والمألوفة، فهو يعتقد أولاً ثم يحاول أن يستدلّ على عقائده المسبقة، أو بعبارة أخرى يشعر ثم يستدلّ.

5- التقليد الأعمى للأكابر بحيث يضع ثقته بالكامل فيهم ويقبل كلّ مايقولونه بلا تمحيص.

ثالثاً: أغراض السفسطائي

إنّ التخليط العمدي قد يكون لأغراض ممدوحة عقلائياً كالتخليط الامتحاني من المعلم لاختبار مهارة تلميذه، وقد يكون لأغراض مذمومة كالسمعة والرياء وحبّ الظهور، كما كان حال السفسطائيين الأوائل في اليونان، والذين وصفهم أرسطو بقوله: «إنّ هؤلاء يحبّون أن يُعرفوا بأنّهم حكماء أكثر من أن يكونوا حكماء ولا يُعرفون بذلك» [المصدر السابق، ص 912].

وللشيخ رضا المظفر كلام جميل ودقيق حول هذا الموضوع، لا بأس بنقله هنا، حيث يقول: «المغالطة بمعنى تعمد تخليط الغير قد تقع عن قصد صحيح لمصلحة محمودة، مثل اختبار وامتحان معرفته، فتسمّى (امتحاناً) ... وقد تقع عن غرض فاسد، مثل الرياء بالعلم والمعرفة والتظاهر في حبّهما، ومثل طلب التفوّق على غيره، والذي يدفع الإنسان إلى هذا الرياء وطلب التفوّق هو شعوره بالنقص من الناحية العلمية، فيريد في دخيلة نفسه أن يعوض عن هذا النقص. واذ يعرف من نفسه العجز عن التعويض بالطريق المستقيم وهو التعلّم والمعرفة الحقيقية فيلتجئ إلى التظاهر بما يسدّ نقصه بزعمه، وهو في هذا يشبه من يريد أن يستر نقصه في منزلته الاجتماعية بطريق التكبر والتعاضم، أو يستر نقصه في عيوبه الأخلاقية بالطعن في الناس وغيبتهم؛ ولذلك يلتجئ هذا الإنسان الذي فيه مركّب النقص إلى أن يلتمس طرق الحيل والمغالطات عند مواجهة أهل العلم، ليظهر أمام الناس بمظهر العالم القدير، فيجهد نفسه في تحصيل أصول المغالطة وقواعدها، لتكون له ملكة ذلك والقدرة على المصاولة الخادعة ... أعاذنا الله تعالى من الأباطيل والأحابيل، وهدانا الصراط المستقيم» [المظفر، المنطق، ص 421].

ومن الأغراض الشريرة للمغالطة التي قد يلجأ لها بعض الخطباء السياسيين والدينيين والإعلام المضلل هي تضليل الرأي العامّ من أجل تبرير مواقف اجتماعية أو تحقيق مصالح سياسية وأيديولوجية.

رابعاً: أهميّة دراسة المغالطة

لا شكّ أنّ الهدف الأصلي للإنسان العاقل من دراسة علم المنطق هو تعلّم قواعد التفكير الصحيح أولاً وبالذات لا سيّما صناعة البرهان وتحصيل العلم البرهاني، وهو ما صرّح به أرسطو نفسه في مقدّمة كتاب القياس بقوله: «إنّ أوّل ما ينبغي أن نذكر هو الشيء الذي فحصنا عنه هاهنا، والغرض الذي إليه قصدنا، فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان وغرضنا العلم البرهاني» [منطق أرسطو، ج 1، ص 137].

فالبرهان هو المقصود أولاً وبالذات، وما قبله من معرفة الحدّ والقضيّة والقياس هي مقدّمات له في الحقيقة.

ولكن تأتي أهميّة دراسة المغالطة في المرتبة الثانية بعد البرهان من باب الاحتراز عن الوقوع في الخطأ، فالبرهان هو العلاج والمغالطة هي الوقاية؛ ولذلك فقد أولاها المعلّم الأوّل غاية الاهتمام، فدراسة المغالطة لها فائدتان:

1- فائدة فردية في تقوية المناعة الذاتية وتحصين النفس من الوقوع في الغلط بالتعرّف على أساليب التمويه والخداع المختلفة، ممّا من شأنه أن يصون الإنسان من الوقوع في شرك المغالطين والتورّط في مستنقع الانحرافات الفكرية.

2- فائدة اجتماعية في تنفيذ آراء المضلّين وإبطالها وردّ شبهاتهم المعرفية وتنبية الناس وتحذيرهم من أن يكونوا ضحايا لأصحاب المصالح السياسية والأيدولوجية المغرضة.

المبحث الثاني: أقسام المغالطات

هذا الفصل هو من أهمّ أجزاء البحث، وقد شرع المعلّم الأوّل أرسطو في تقسيم المغالطة إلى لفظية وغير لفظية، ثمّ سار المتأخّرون على منواله بعد ذلك، وإن اختلف بعضهم معه في البيان التفصيلي.

وسنستعرض هذه القسمة في البداية عند المعلّم الأوّل ثمّ نشير إلى طريقة ابن سينا، وإلى طريقة المحقّق الطوسي من المتقدّمين، ثمّ طريقة الشيخ المظفر كشاهد على طريقة المتأخّرين، أوردها كلّها هنا بلا تفاصيل كثيرة أو شواهد متعدّدة من أجل الاختصار، ثمّ أبين في النهاية الطريقة المختارة عندي وامتيازها عن غيرها مع شواهد التفصيلية بنحو معاصر مستفيداً من بعض الكتب المنطقية الأكاديمية الحديثة.

أولاً: تقسيم أرسطو

قال أرسطو في باب المغالطة التي سمّاها بالتبكيك أي الإبطال: «وأنحاء التبكيك هما نخوان: أحدهما من القول والآخر خارجة عن القول، وأقسام النحو الكائن عن القول التي عنها تكون الشبهة عددها ستة، وهي هذه: أحدها الاتفاق في الاسم، والمرء، والتركيب، والقسمة، والتعجيم وشكل القول» [النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق فريد جبر، ص 926].

أي أنّ المغالطات إمّا قولية (لفظية) وإمّا خارجة عن القول (معنوية)، ثمّ قسّم اللفظية إلى ستّة أقسام فرعية نبينها مشفوعةً باصطلاحات المتأخرين عنه:

1- اشتراك الاسم (الاشتراك اللفظي).

2- المرء (المماراة أو الجملة المبهمة).

3- التركيب (تركيب المفصل).

4- القسمة (تفصيل المركب).

5- التعجيم (الوهم في الإعراب أو التنقيط).

6- شكل القول (الوهم في التصريف).

ثمّ شرع في بيان المغالطات غير اللفظية (المعنوية) بقوله: «فأمّا التضليلات الخارجة عن القول فأنواعها سبعة: أمّا الأول فمن الأعراض، وأمّا الثاني فأن يقال على الإطلاق أو لا على الإطلاق، ولكن في شيء، أو أين، أو متى، أو بالإضافة إلى شيء. والثالث الذي من الجهل بالتبكيكات، والرابع الذي من التي تلزم. والخامس فأن يأخذ الذي من البدء، والسادس أن يضع لا علّة كعلّة. والسابع أن يجعل مسائل كثيرة مسألة واحدة» [المصدر السابق، ص 935].

ومقصوده - الذي بينه في تفصيل كلامه لاحقاً - أنّ المغالطات غير اللفظية تنقسم إلى سبعة أقسام فرعية، وسنبينها أيضاً بحسب اصطلاحات المتأخرين بحسب الحاجة:

1- الأعراض (أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات).

2- أن يقال على الإطلاق أو لا على الإطلاق (سوء اعتبار الحمل).

3- الجهل بالتبكيكات (شرائط التأليف القياسي).

4- الخطأ من التي تلزم (إيهام العكس).

5- الأخذ من البدء "أي من المبادئ" (المصادرة على المطلوب).

6- وضع ما ليس بعلة علة.

7- جعل المسائل في مسألة واحدة.

فالحاصل من كل ما سبق أنّ أرسطو قسم المغالطات إلى ست مغالطات لفظية وسبع مغالطات معنوية، وهو ما سار عليه كل من جاء بعده من المناطق إلى زماننا المعاصر.

ثانياً: تقسيم ابن سينا

إنّ ابن سينا، وإن وصل في النهاية - كما سنبيّن - إلى نفس ما وصل إليه أرسطو من تقسيم المغالطات إلى لفظية ومعنوية، إلا أنّه لم يبدأ مباشرة بهذه القسمة، وإنما بدأ بالمغالطات من حيث تعلّقها بالقياس الذي يراه العمدة والأصل في الاستدلال، بأن قسّمها إلى قسمين رئيسيين، الأوّل مغالطات تتعلّق بالقياس ككل، والثاني تتعلّق بأجزائه الذاتية من المقدمات والحدود، والمغالطات الأولى كلها معنوية والثانية اختلطت فيها أصناف المغالطات المعنوية مع اللفظية، ولكنّه في النهاية قام بتعديدها تقريباً بنفس النحو الذي سار عليه أرسطو من البداية.

وسنشير بنحو موجز إلى كلام ابن سينا مع شرح وتعليق المحقّق الطوسي عليه ليتبيّن لنا صحّة ما قرّرناه.

قال ابن سينا: «إن الغلط قد يقع إمّا لسبب في القياس، وهو أن يكون المدّعى قياساً ليس بقياس في صورته، وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج، أو يكون قياساً في صورته، ولكنّه ينتج غير المطلوب؛ إذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة، أو لا يكون قياساً بحسب مادّته، أي أنّه بحيث إذا اعتبر الواجب في مادّته، اختلّ أمر صورته، وإذا سلّم ما فيه على النحو الذي قيل، كان قياساً، ولكنّه غير واجب تسليمه، فإذا روعي فيه تشابه أحوال الأوساط في المقدمات، وأحوال الطرفين فيهما مع النتيجة، لم يجب تسليمه، فلم يكن قياساً واجب القبول، وإن كان قياساً في صورته» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 495].

يقول المحقّق الطوسي في شرحه لهذا الكلام: «الغلط يقع لسبب يرجع: إمّا إلى التآليف القياسي، وإمّا إلى أجزائه التي هي المقدمات، ثمّ الحدود، والشيخ بدأ بالقسم الأوّل فقال: "إنّ الغلط قد يقع إمّا لسبب في القياس"، وأخّر القسم الثاني إلى أن يتمّ الكلام في القسم الأوّل.

ثمّ الذي يرجع إلى التأليف، يكون لسبب يرجع: إمّا إلى صورته وإمّا إلى مادّته. وبدأ بالقسم الأوّل فقال: "وهو أن يكون المدّعي قياساً، ليس بقياس في صورته". ثمّ الذي يرجع إلى الصورة، يكون إمّا بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض، أو بحسب نسبتها إلى النتيجة، والذي يكون بحسب نسبة بعض المقدمات إلى بعض؛ فهو أن لا يكون على شكل ضرب منتج، وقد أشار إليه بقوله: "وهو أن لا يكون على سبيل شكل منتج"، والذي يكون بحسب نسبة المقدمات إلى النتيجة، فلا يخلو: إمّا أن يكون السبب هو أنّ المقدمات لم يلزم منها قول غيرها. أو لزم، ولكن اللازم ليس هو المطلوب، والأوّل: هي المصادرة على المطلوب، ولم يذكره الشيخ هنا؛ لأنّه يحتاج إلى شرح فأخّره إلى أن يفرغ من القسمة، ويشغل بشرحه، والثاني: هو وضع ما ليس بعلة علة؛ لأنّ وضع القياس الذي لا ينتج المطلوب إنتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب، مكان علة، وإليه أشار بقوله "أو يكون قياساً في صورته، لكنّه ينتج غير المطلوب؛ إذ قد وضع فيه ما ليس بعلة علة". وأمّا الذي يرجع إلى مادة القياس مشتملاً على مقدمات لو وضعت بحيث تكون مسلّمة على هيئة قياس، خرجت على أن تكون مسلّمة، وإليه أشار بقوله: أو لا يكون قياساً بحسب مادّته ... إلى قوله: وإن كان قياساً في صورته» [المصدر السابق].

فالحاصل أنّ القسم الأوّل المذكور يشتمل على المغالطات المعنوية، وهي بحسب ترتيبه:

1- سوء التأليف القياسي.

2- المصادرة على المطلوب.

3- أخذ ما ليس بعلة علة.

4- المغالطات المادّية.

ثمّ انتقل ابن سينا بعد ذلك إلى بيان القسم الثاني في كلامه المتعلّق بالمقدمات وأجزائها الحدّية، بقوله: «هذا، وإمّا أن لا يكون الغلط في كون القياس قياساً واجب القبول، لكن بسبب في المقدمات، فإنّه قد يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الألفاظ على بساطتها، أو على تركيبها، على ما قد علمت» [المصدر السابق، ص 499].

قال المحقّق الطوسي في تعليقه على هذا الكلام: «لما فرغ عن بيان القسم الأوّل، وهو أن يكون سبب الغلط راجعاً إلى التأليف ختمه بقوله: "هذا" أي هذا قسم، وبدأ بالقسم الثاني بقوله "وإمّا أن لا يكون الغلط" فلفظة "إمّا" هذه أخت التي في أول الفصل في قوله:

"الغلط قد يقع إما لسبب في القياس" وهذا القسم هو أن يكون الغلط لسبب في المقدمات أو في أجزائها التي هي الحدود، وينقسم:

إلى ما يكون السبب لفظياً وإلى ما يكون معنوياً. وبدأ بالقسم الأول، وهو على ما ذكرناه ينحصر في ستة أقسام؛ لأنّ الغلط: إمّا أن يكون الاشتراك في جوهر اللفظ المفرد. أو في هيئة في نفسه. أو في هيئته اللاحقة به من خارج. أو في التركيب المتحمّل لمعنيين، أو في وجود التركيب وعدمه، فيظنّ أنّ المركّب غير المركّب، أو غير المركّب مركّباً [المصدر السابق].

فهو هنا يشتمل على ستّ مغالطات لفظية كما هي مذكورة في منطق أرسطو، وهي:

1- الاشتراك اللفظي.

2- الخطأ في هيئة اللفظ الذاتية (التصريف).

3- الخطأ في هيئة اللفظ العرضية (الإعجام والإعراب).

4- التركيب المحتمل لمعنيين (المماراة).

5- تركيب المفصل.

6- تفصيل المركّب.

ثمّ أشار ابن سينا إلى الأخطاء المعنوية في مقدمات القياس بقوله: «وقد يقع الغلط بسبب المعنى الصرف، مثل ما يقع بسبب إيهام العكس، وبسبب أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات ... وبسبب إغفال توابع الحمل» [المصدر السابق، ص 502].

فقد ذكر هنا ثلاث مغالطات معنوية هي:

1- إيهام العكس.

2- أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات.

3- سوء اعتبارات الحمل.

ثمّ قام ابن سينا في النهاية بحصر أسباب المغالطات في اثني عشر سبباً لفظياً ومعنوياً، فقال:

«فوجد أسباب المغالطات منحصرة في اشتراك اللفظ مفردة، أو مركّبة، في جوهره، أو في هيئته وتصريفه، وفي تفصيل المركّب، وتركيب المفصل، ومن جهة المعنى في إيهام العكس.

وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، وأخذ اللاحق للشيء، وإغفال توابع الحمل، ووضع ما ليس بعلة علة، والمصادرة على المطلوب الأول، وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته» [المصدر السابق، ص 504].

وهي نفس الأسباب التي ذكرها أرسطو في منطقهِ، باستثناء سببٍ واحدٍ لم يذكره ابن سينا وهو (جمع المسائل في مسألة واحدة) لكونه تأليفاً غير قياسي، يخالف ما اعتمده ابن سينا - كما ذكرنا في البداية - من الانطلاق من التأليف القياسي.

ثالثاً: تقسيم المحقق الطوسي

وهو بحسب الظاهر أول من قسّم المغالطة بالقسمة الأولى إلى ذاتية وعرضية، ثم قسّم الذاتية إلى لفظية ومعنوية بالطريقة الأرسطية التقليدية الأصيلة نفسها، وسننقل بعض كلماته التي تشير إلى ذلك.

قال: «ولهذه الصناعة أجزاء صناعية وخارجة، والأولى: ما يتعلّق بالتبكيّت» [الحلّي، الجوهر النضيد، ص 400] أي بنفس القياس المغالطي بالذات.

ثم قال: «وأما أسباب الغلط مطلقاً: فأما اللفظية - وهي ستّة...» [المصدر السابق، ص 401]، ثم عدّدها على طريقة المعلّم الأول نفسها تقريباً.

ثم ذكر الأغلاط المعنوية السبعة بقوله: «وأما معنوية وهي سبعة...» [المصدر السابق، ص 407] وعرضها بالطريقة الأرسطية نفسها.

رابعاً: تقسيم الشيخ المظفر

وأما الشيخ المظفر من المتأخّرين، فقد سلك نفس طريقة المحقّق الطوسي، وقسّم المغالطة أولاً إلى ذاتية وعرضية، قال: «ولهذه الصناعة جزآن كالجزيين في صناعة الخطابة: أحدهما: كالعمود في الخطابة، وهي القضايا التي بذاتها تقتضي المغالطة، وهي نفس التبكيّت، ولنسمّها "أجزاء الصناعة الذاتية".

ثانيهما: كالأعوان في الخطابة، وهي ما تقتضي المغالطة بالعرض، أي الخارجة عن التبكيّت، كالتشنيع على المخاطب وتشويه أفكاره والاستهزاء به، ونحو ذلك ممّا سيأتي، ولنسمّها "أجزاء الصناعة العرضية"» [المظفر، المنطق، ص 423].

ثم قسّم المغالطة الذاتية بنفس الطريقة إلى لفظية ومعنوية، غير أنّه دخل مدخلاً قريباً من مدخل ابن سينا بتقسيم المغالطة الذاتية إلى ما يتعلّق بمقدّمات القياس من القضايا، وسمّاه بالمغالطة المادّية، وما يتعلّق بالتأليف القياسي، وسمّاه بالمغالطة الصورية.

وقال: «اعلم أنّ الغلط الواقع في نفس التبكيث وهو القياسي المغالطي، إمّا أن يقع من جهة مادّته وهي نفس المقدّمات، أو من جهة صورته وهي التأليف بينها، أو من الجهتين معاً، ثمّ إنّ هناك غلطاً يقع في القضايا وإن لم تؤلّف قياساً⁽¹⁾، ثمّ الغلط الواقع في مادة القياس على ثلاثة أنواع:

1- من جهة كذبها في نفسها، وقد ألبست بالصادقة، أو شناعتها في نفسها وقد ألبست بالمشهورة.

2- من جهة أنّها ليست غير النتيجة واقعاً مع توهم أنّها غيرها، فتكون مصادرةً على المطلوب.

3- من جهة أنّها ليست أعرف من النتيجة مع ظنّ أنّها أعرف، "وهو أخذ ما ليس بعلةٍ علّة".

ثمّ إنّ النوع الأوّل - وهو الكذب أو الشناعة والالتباس بالصادقة أو المشهورة - أهمّ الأنواع وأكثر ما تقع المغالطات من جهته، وهو تارةً يكون من جهة اللفظ وأخرى من جهة المعنى، فهذه جملة أنواع الغلط.

ثمّ يمكن أرجاع الأنواع الأخرى حتّى الغلط من جهة صورة القياس إلى الغلط من جهة المعنى. فتقسّم أنواع المغالطات إلى قسمين رئيسين: المغالطات اللفظية والمغالطات المعنوية» [المصدر السابق، ص 424].

ثمّ تعرّض لبيانها بعد ذلك بالتفصيل بالطريقة التقليدية الأرسطية نفسها تقريباً.

وفي الختام ذكر المغالطة بالعرض بقوله: «وهي الأمور الخارجة عن نفس متن التبكيث، ومع ذلك موجبة لوقوع الغير في الغلط، ويلتجئ إليها غالباً من يقصر بابه عن مجارة خصمه بالكلام المقبول والقياس الذي عليه سمة البرهان أو الجدل والحقّد على الخصم والتعصّب الأعمى للرأي أو المذهب هما اللذان يدعوان خفيف الميزان في المعرفة إلى اتخاذ

1- يقصد جمع المسائل في مسألة واحدة.

هذه السبل في المغالطة، حينما يعجز عن المغالطة في نفس القياس التبكيقي، ومن نافلة القول أن نذكر أن أكثر من يتصدى للخصام والجدل في العقائد والنقد والرد في المذاهب الاجتماعية والسياسية، هم من أولئك خفيفي الميزان، وإلا فالعلماء والمثقفون أكثر أدبًا وصونًا لكلامهم وحرصًا على سلامة بيانهم، وإن تعصبوا وغالطوا، أمّا طلاب الحق المخلصون له من العلماء فهم النخبة المختارة من البشر الذين يندر وجودهم ندرة الماس في الفحم، لا يتعصبون لغير الحق ولا يغالطون في الحق، رحمةً بالناس وشفقةً على عقائدهم، والحقيقة عندهم فوق جميع الاعتبارات لا تأخذهم فيها لومة لائم [المصدر السابق، ص 441].

وإلى هنا نكون قد فرغنا من استعراض تقسيمات المغالطة عند أرسطو ومشهور المناطق، وتصل النوبة الآن إلى بيان الطريقة الجديدة التي اعتمدتها في التقسيم وما تمتاز به عن الطريقة التقليدية مع مراعاة كل ما أوردوه من عناوين جزئية تفصيلية.

المبحث الثالث: التقسيم الجديد للمغالطة

هذه الطريقة الجديدة في التقسيم، وإن اعتمدت في البداية التقسيم المشهور من زمان المحقق الطوسي من تقسم المغالطة إلى ذاتية وعرضية، إلا أنها اختلفت عنها بعد ذلك في تقسيمات المغالطة الذاتية - كما سيتبين لاحقًا كما قمت بتوسعة هذا الباب المهم من المنطق بعد تطعيمه بالكثير من الشواهد العملية الحياتية النافعة، التي استفدت الكثير منها - لا سيما في فصل المغالطة بالعرض من بعض الكتب المعاصرة القيّمة ككتاب "المغالطات المنطقية" للدكتور عادل مصطفى، وكتاب "التفكير المستقيم والتفكير الأعوج" لروبرت ثاولس، وكتاب "المنطق التطبيقي" لأصغر خندان، مع إضافة بعض العناوين الجديدة التي أدخلها المحققون المعاصرون على أشكال المغالطات، ولكن بعد إدراجها تحت عناوينها الأصلية في المنطق الأرسطي بحسب تقسيمنا الجديد لها.

وهذه الطريقة الجديدة أراها أكثر مناسبةً من الطريقة التقليدية من عدّة وجوه من حيث مميزاتهما:

1- بما أن المغالطة هي الانحراف عن القواعد المنطقية، فقد تمّ التقسيم على أساس نفس هذه القواعد المشتملة على القوانين الصورية والمادية للتصور والتصديق، وليس على أساس الألفاظ والمعاني كما فعل مشهور المناطق تبعًا لأرسطو، وبالتالي يصبح باب المغالطة أكثر انسجامًا مع ما قبله من الأبواب.

2- أدمجت كل العناوين الفرعية لأنواع المغالطات التي أوردتها المنطقة السابقون في ضمن هذا التقسيم الجديد، بحيث أصبحت هذه العناوين موضوعاً في موضعها الطبيعي، وأضحت أكثر اتساقاً مع غيرها من ذي قبل.

3- إضافة عناوين فرعية أخرى إلى العناوين الموجودة في المنطق الأصلي التقليدي.

4- الاعتماد على شواهد عصرية جديدة منتزعة من حياتنا اليومية غير الشواهد القديمة، ممّا جعلها أكثر عملائية وجاذبية، وقد استفدت بعضها من كتب المنطق المعاصرة، كما ذكرت سابقاً.

5- توسعة فصل المغالطة بالعرض بنحو غير مسبوق في كتب المنطق التقليدية، لأهميته البالغة؛ إذ اتضح لي أنها تُمثّل في الحقيقة وكما سيلاحظ القارئ الكريم المساحة الأوسع من المغالطات التي نبتلى بها في حياتنا اليومية، والتي يندر أن ينفكّ منها أحد، والتي اكتشف علماء النفس والاجتماع المعاصرون الكثير منها، وقد استفدت كثيراً أيضاً في هذا المجال من بعض كتب المنطق المعاصر كما أشرت سابقاً والتي ربما اعتمد مؤلفوها على ما أورده هؤلاء العلماء المعاصرون من أمثال وليم جيمس وروبرت ثالوث وغيرهم.

والآن نعود لنستعرض العناوين الكليّة والفرعية لهذا التقسيم الجديد مع الإشارة المختصرة لبعض الشواهد:

أولاً: المغالطات الذاتية

وهي المغالطات المتعلقة بالخلل في نفس القوانين المنطقية للتفكير الصحيح تصوّراً وتصديقاً سواءً على المستوى الصوري أو المادّي، وبطبيعة الحال ستنقسم إلى أربعة أقسام بالنحو التالي:

أ- المغالطات الحاصلة من الاختلال في القوانين الصوريّة للتصوّر

وهي المغالطات المتعلقة بصورة التعريف من حيث تماميته ونقصه أو ترتيب أجزائه:

1- تقديم الأخصّ على الأعمّ، مثل: «الخمير مسكر شراب».

2- جعل الحدّ الناقص مكان الحدّ التامّ، مثل: «الإنسان جسم ناطق».

3- جعل الرسم الناقص مكان الرسم التامّ، مثل: «النبيذ شراب أحمر».

ب- المغالطات الحاصلة من الاختلال في القوانين المادّية للتصوّر

وهي المتعلقة بالأجزاء المادّية المأخوذة في التعريف:

1- التعريف الدوري: ويشمل:

تعريف الشيء بنفسه: الوجود هو ما به الشيء يكون موجودًا.

تعريف الشيء بمرادفه: الوجود هو الثبوت.

تعريف الشيء بما يتوقّف تعريفه عليه: الحركة هي الخروج من حالة السكون، والسكون هو عدم الحركة.

2- أخذ المفهوم العرضي اللاحق مكان المفهوم الذاتي المقوّم، كجعل الرسم مكان الحد: الإنسان حيوان منتصب القامة أو حيوان متطوّر بيولوجيًا، بدلًا من كونه «حيوانًا ناطقًا».

3- التعريف بالأغمض: الروح كائنٌ ملكوتيٌّ.

4- الاشتراك في جوهر اللفظ، كقولنا: «عين الملك»، فلا نعلم أهو عينه الباصرة أو الجارية أو جاسوسه.

5- الاختلاف في حدود معنى اللفظ: مثل أكثر المفاهيم الانتزاعية "الحرّية" و"الرفاهية" و"المصلحة" و"الإسلام"، فمع وضوح معانيها الكلّية إلا أنّ حدودها المقيدة للمعنى الكلّي تختلف فيما بينها، ممّا يبهم التصوّر، فالحرّية مثلًا معناها أن تفعل ما تشاء، ولكن تبقى قيودها غامضةً تحتمل أن تكون في إطار الحدود المدنية أو الشرعية الدينية أو العرفية الخاصة... وكذلك باقي المفاهيم المذكورة، وهي مورد ابتلاء كثير في حياتنا الاجتماعية والسياسية.

6- الاشتراك في هيئة اللفظ: "الإنسان كائن مختار"، فلا نعلم هل هو اسم فاعل بمعنى أنّه حرٌّ يفعل ما يشاء، أو اسم مفعول بمعنى أنّه تمّ اختياره من جهة معيّنة.

7- الاختلاف في الإعراب: مثل "ضرب موسى عيسى" فلا نعلم من ضرب من؟

8- إبهام مرجع الضمير كقولنا: "فلينفق ابنه من ماله" فلا نعلم من مال الابن أو الأب.

9- استعمال التورية: كمن يضع نقوده في جيبه ويقول ليس معي محفظة نقودي.

10- استعمال المفردات المبهمة التي تحتمل أكثر من وجه مثل: "سأنجز هذا العمل قريبًا أو في المستقبل".

11- تفصيل المركّب: أي جعل الجملة الواحد جملتين "الماء أكسجين وهيدروجين"، أي مركّب من أكسجين وهيدروجين، فنتصوّر أنّ الماء أكسجين وأّنه هيدروجين.

12- تركيب المفصّل: أي جعل الجملتين جملةً واحدةً مثل: "أحمد طبيبٌ وفنانٌ ماهرٌ"، فتتوهم أنّه طبيب ماهرٌ أيضًا مع كونه ليس كذلك في الواقع.

جـ. المغالطات الحاصلة من الاختلال في القوانين الصورية للتصديق

وهي المغالطات الواقعة في صورة القضية أو الدليل:

1- استعمال القضايا المهمة التي قد توهم العموم عند المخاطب: "المسلمون متطرّفون" أو "الغرييون عنصريون".

2- الاختلال في شرائط التناقض: كنقض الموجبة الكليّة بالسالبة الكليّة، أو عدم مراعاة شرائط التناقض الأخرى المذكورة في كتب المنطق، من وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والحمل... إلخ، والتي تهدف كلّها إلى أن يدخل السلب على نفس ما دخل عليه الإيجاب، أي حفظ جميع عناصر القضية الذاتية والعرضية.

3- إيهام التناقض: استخدام القضية المنفصلة مانعة الجمع على أنّها حقيقية مانعة الجمع والخلو، مثل: "إمّا أن تكون معي أو ضدّي" أو "إمّا أن تكون شيوعيّا أو ليبراليّا"، وهي شائعة في الأوساط السياسية. ويقع المرء في هذه المغالطة عندما يتوهم أنّ أمامه فقط خيارين لا ثالث لهما.

وهناك ما يشبه هذه المغالطة ويسمّى "مغالطة حصر غير الحاصر"، حيث يقوم المدّعي بتفنيد بعض الفروض الأخرى ليثبت صحّة دعواه مع كونها غير حاصرة: "إنّ سبب إصابته بجلطة قلبية هو كثرة التدخين؛ لأنه ليس عنده سكّر أو ضغط دمّ، أو دهون في الدم"، ولكن قد يكون السبب التوتّر النفسي.

4- الاختلال في شرائط العكوس: كأن نعكس الموجبة الكليّة إلى موجبة كليّة، مثل: "كلّ متطرّف دينيّ ملتج"، فنتصوّر أنّ "كلّ ملتج متطرّف دينيّ" وهي من الأمور الشائعة بين عوامّ الناس.

وهذه المغالطات الأربع تتعلّق بالخلل في صورة القضية وأحكامها.

5- عدم مراعاة الشرائط العامة والخاصة للقياس: وهي المذكورة بالتفصيل في كتب المنطق، وأشهرها عندما ننطلق من التشابه بين أمرين في وجهٍ إلى التماثل من كل وجهٍ، وهو قياسٌ عقيمٌ من الشكل الثاني، مثل: "كل معارضٍ يخالف الحكومة، وكل عدوٌ يخالف الحكومة، إذن كل معارضٍ عدوٌ".

6- الاستدلال الدوري: "أحمد مدخنٌ لأن كل إنسانٍ مدخنٌ"، على أساس أن القضية الكلية هنا ثابتةٌ بالاستقراء التام.

7- أخذ الاستقراء الناقص مكان التام، وهو ما يسمى بالتعميم المتسرع، مثل: "كل مدمنٍ عاطلٌ عن العمل" لشيوع البطالة بين الكثير من المدمنين.

8- أخذ التمثيل مكان القياس الاقتراضي: "النبذ حرامٌ لأنه مسكرٌ كالخمر المحرم"، وكأنه توهم أن الإسكار هو العلة التامة للتحريم، فحكم على النبذ المسكر بالحرمة.

9- المغالطات التمثيلية، وهو الانتقال من مماثلة العلاقة إلى علاقة المماثلة: "الله نور الوجود، كنور الشمس للنهار... إذن الله شمس!" أو كالمملك الطاغية الذي يمثل علاقته بالدولة كعلاقة الرأس بالبدن، حتى يسيطر على شعبه بالكامل، وهذا لا يجعله فعلاً كذلك.

د- المغالطات الحاصلة من الاختلال في القوانين المادية للتصديق

وهي المغالطات التي تنشأ من الخلل في موادّ مقدّمات الدليل، وتنعكس سلباً على النتيجة، وهي أكثرها وأخفها:

1- سوء اعتبار الحمل: كنسيان قيدٍ في الموضوع، مثل: "كل موجودٍ مخلوقٌ"، والصحيح: "كل موجودٍ حادثٍ مخلوقٌ"، أو "كل حاكمٍ ظالمٌ"، والصحيح: "كل حاكمٍ مستبدٌ ظالمٌ".

2- المصادرة على المطلوب: وهو أن تأخذ في المقدّمات النتيجة نفسها أو ما يستلزمها من مقدّمة غير بيّنة أو مبينة:

الأول: مثل "كل قمارٍ حرامٌ، وكل حرامٍ غير جائزٍ، إذن كل قمارٍ غير جائزٍ".

والخلل في الكبرى؛ إذ إنّ الحد الأوسط هو نفسه الأكبر.

الثاني: مثل: "أحمد معارضٌ سياسيٌ، وكل معارضٍ سياسيٍ شريفٌ، إذن أحمد شريفٌ".

والخلل أيضاً في الكبرى لكونها غير بيّنة ولا مبينة، فهي مصادرةٌ على المطلوب.

3- أخذ ما ليس بعلة علة: وهي من المغالطات الشائعة جدًا في حياتنا، ومع ذلك يصعب اكتشافها إلا على الخبير، فقد ثبت في صناعة البرهان أنَّ الحد الأوسط ينبغي أن يكون علة ثبوتية للنتيجة في الواقع ونفس الأمر، فإذا أخذ ما ليس علة للنتيجة على أنه علة لها وقعت المغالطة وهي على ثلاثة أنحاء:

- أخذ السبب المزيّف مكان العلة:

- أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات: أي أخذ غير موضوع الحكم علة للحكم، كعارضه أو معروضه؛ لاقتراحه بالموضوع. وهذا الصنف مندرج تحت هذا القسم، وليس قسيماً له، وهو خلاف المشهور في كتب المنطق التقليدية، حيث جعلوه قسيماً له.

مثل (الزواج الأمريكيون عدوانيون)، فهم ليسوا كذلك للونهم الأسود، وإلا لأصبح كل أسود عدوانياً، بل راجع لظروف القهر والاضطهاد التي يعيشها الأكثرية منهم.

أو مثل من يتجاهل المطلوب إثباته ويستدل على شيء آخر صحيح في نفسه ومرتبطة به، ولكنه يكون قد حاد عن المطلوب وأثبت غيره، مثل من يضع برنامجاً لمكافحة الفقر، ثم يسعى لإثبات أهميته البالغة في رفع معاناة الشعب، دون أن يربط ذلك ببرنامج الخصاص، فكونه مهماً لا يعني إطلاقاً أن برنامج ناجح وصحيح. وكذلك سائر البرامج المعدة للدفاع والأمن والصحة والتعليم، فهي كلها برامج مهمة نعالج مسائل حياتية، ولكن لا يعني ذلك صحتها ... وهي من المغالطات التي يصعب اكتشافها، وتحيد بنا عن القصد.

- إسراء حكم الكل على الجزء أو العكس "هذه هي الجامعة العلمية الأولى في العالم، إذن كل طلبتها من الأوائل" أو "الطالب الأول على الجمهورية تخرج من هذه المدرسة، إذن فهي أحسن مدرسة"، أو "الثلاثة والواحد فردان فالأربعة كذلك" أو "الصوديوم سام والكور سام، إذن الملح سام".

تنبيه هام

إنَّ إسراء حكم الكل على أجزائه أو العكس يصدق في الصفات المطلقة كالألوان، فالجسم الأزرق يصدق عليه وعلى جميع أجزائه، والنوع كالذهب والفضة، ولا يصدق إذا كانت صفاته نسبيةً تحصل بالمقارنة كالمساحات والأحجام والأوزان والأثمان، كأن نقول هذا الجسم ثقيل إذن كل أجزائه كذلك، أو هذا المنزل غالي الثمن إذن كل جزء منه كذلك، أو تكون صفة مركبٍ هو شيء وراء أجزائه مثل السيارة، فليست كل أجزائها سيارةً.

- مغالطة الاعتدال أو الحلّ الوسط: وهي شائعة في الوسط السياسي، حيث يتوهم الكثير من الناس أنّ كلّ ما هو واقع بين طرفين، أو غيرهما فهو المعتدل الأفضل، كمن يقول: "ليس الحقّ مع اليسار أو الإسلاميين، بل مع اليسار الإسلامي"، أو "ليس الحقّ مع الموالاة أو المعارضة، بل مع المستقلّين".

- استنتاج نتيجة من مقدّمات أعمّ منها "الدليل أعمّ من المدعى" مثل: "أحمد عربي، إذن فهو مصري" فكونه عربيّاً لا يقتضي كونه مصريّاً.

- استنتاج نتيجة من مقدّمات أخصّ منها، مثل: "ليس أحمد مصريّاً، إذن فهو ليس عربيّاً" فكونه ليس مصريّاً لا يستلزم نفي كونه عربيّاً، أو "العراقيون كرماء، إذن العرب كرماء".

- سببية المتقدّم للمتأخّر: ليس كل ما جاء بعد شيء فهو معلول له، مثل: "عندما جاءت حكومة اليمين المحافظ تطوّر الاقتصاد"، وربما يكون سبب تطوّره هو ظهور نتائج عمل الحكومة السابقة، أو الاعتقاد بسببية الكثير من العادات الخرافية للصحة والمال، كمن يذهب إلى الطبيب فيعطيه دواءً فلا يشفي، ثمّ يذهب بعده بمدة قليلة إلى دجّال فيعطيه تعويذة فيشفى، فيتوهم أنّ الدجّال قد شفاه، وقد يكون هو بسبب الآثار المتأخّرة لتناوله الدواء، وإن كان نفس الاعتقاد بها قد يسبّب أحياناً هذه الآثار الإيجابية من باب الإيحاء والتلقين، وقد استغلّ الكثير من الدجّالين والمشعوذين هذه المغالطة لترويج بضاعتهم.

- سببية أحد المتزامنين للآخر مثل: "ضوء النار مع دفء الغرفة"، وإنّما السبب هي نفس النار، أو "الاستبداد والتطوّر" كما في ألمانيا النازية، وإنّما السبب في دقّة النظام والروح الوطنية.

- الاحتكام إلى السلطة: كالاستناد إلى آراء الأكابر والثقات كدليل علمي أو برهاني، وهو أيضاً من المغالطات الاجتماعية الشائعة عند عوامّ الناس، كمن يعتبر رأي بعض الرموز الدينية في الشرق أو فلاسفة الغرب حجّةً لتصديقه وإيمانه بأمر معين.

- أخذ جزء السبب على أنّه السبب التام الوحيد، مثل: "الغرب هو سبب تخلفنا" مع أنّ الاستعمار الغربي هو جزء السبب في ذلك، ولكن هناك أسباب أخرى للتخلف كالثقافات والأفكار البالية، والعادات المتخلّفة والاستبداد... وهو دأب من يريد أن يتملّص من المسؤولية ويضعها على عاتق غيره كأكثر أصحاب نظرية المؤامرة.

- أخذ المسبب مكان السبب: «الإدمان هو سبب البطالة» مع أنّ العكس صحيح، أو مثل توهم أنّ امتلاك السلاح هو سبب انتشار الجرائم، مع أنّ انتشار الجرائم هو الذي دفع بالناس لامتلاك السلاح خوفاً منهم على أنفسهم.

4- جمع المسائل في مسألة واحدة مثل: "هل أحمد مؤمن وطيب؟" وحقّها أن تكون مسألتين: "هل أحمد مؤمن؟" و"هل أحمد طيب؟".

ثانياً: الأسباب العرضية للمغالطة

بعد الانتهاء من بيان أصناف المغالطة بالذات المتعلقة مباشرةً بالقوانين المنطقية، ننتقل إلى البحث عن أسباب المغالطة بالعرض، التي هي غير متعلّقة بهذه القوانين، وكلّها أساليب نفسية لا أخلاقية خداعة أو غير موضوعية، المهدف منها التغطية على أصل المغالطة.

يقول أفلاطون في محاوره جورجياس: «في جدال حول الغذاء يدور أمام جمهور من الأطفال، فإنّ الحلواني كفيل بأن يهزم الطيب، وفي جدال أمام جمهور من الكبار، فإنّ سياسياً تسلّح بالقدرة الخطابية وحيل الإقناع كفيل بأن يهزم أيّ مهندس أو عسكري، حتّى لو كان موضوع الجدل هو من تخصّص هذين الأخيرين، إنّ دغدغة عواطف الجمهور ورغباته لأشدّ إقناعاً من أيّ احتكامٍ إلى العقل» [عادل مصطفى، المغالطات المنطقية، ص 14].

ولها مصاديق كثيرة جداً تمثّل أغلب أنواع المغالطات اليومية التي نادراً ما يخلو منها بيان، وقد تمّ توسعتها وتفصيلها بنحو كبير في كتب المنطق الحديثة بنحو غير مسبوق في المنطق التقليدي، وقد استفدت في هذا المجال من بعض الكتب المعاصرة القيّمة كما ذكرت في المقدمة وسوف نشير إلى هذه العناوين المستحدثة ضمن هذه المقالة؛ لأهميّتها العملية البالغة، بعد إعادة ترتيبها بنحو أفضل وأخصر.

ويمكن تصنيف هذه الأسباب إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وهناك من قسّمها إلى خمسة أقسام [راجع: أصغر خندان، المنطق التطبيقي، ص 241]، وقد استفدت منه ومن كتاب الدكتور عادل مصطفى المتقدّم عليه في البحث الكثير من العناوين والشواهد العصرية التي وجدها جديرةً بالنقل؛ لشيوعها في حياتنا اليومية، ولكن مع الاختصار والتعديل وإعادة الترتيب، وبعد تطعيمها بما استفدته من مصادر أخرى، كما سأشير لاحقاً.

وهذه الأسباب في الواقع يتعلّق اثنان منها بالمتكلّم صاحب الادّعاء، وواحدة بالمخاطب،

وهم بحسب الترتيب الطبيعي، المغالطة في مقام البيان من جانب المدّعي، ثمّ المغالطة في مقام نقد الادّعاء من جانب المخاطب، ثمّ المغالطة في مقام الدفاع عن الادّعاء من جانب المدّعي مرّةً أخرى.

أ- المغالطة في مقام البيان

وهنا بدلاً من أن يلجأ المدّعي إلى الطرق المنطقية لإثبات مدّعاءه أمام الآخرين، يلجأ إلى أساليب أخرى بديلة لتعزيز مدّعاءه أو لتغطية وجوه النقص أو الخلل فيه؛ لإقناع الطرف الآخر بها، ويمكن إحصاؤها بحسب التبعّ الفعلي في طريقتين:

الأولى: مغالطات تتعلّق بكيفية بيان نفس الدعوى، ومنها:

1- إخفاء الحقائق: إمّا بالكذب والافتراء وتزييف الوقائع والإحصاءات البيانية، أو تشويه الحقائق إمّا بعرضها بنحوٍ مبتسرٍ أو اقتطاعها من سياقها، أو حتّى بتحريف بعض ألفاظها ومعانيها كما حصل للكثير من الكتب السماوية.

2- التسطّيح (مغالطة الوجه والكنه): أي إظهار الظاهر بنحو بسيط وساذج على أنّه منتهى الحقيقة، مثل القول: "الفلسفة تأملات ماورائية" أو "نظرية داروين ماهي إلّا أنّ الإنسان أصله قرد" أو "نظرية فرويد الجنس هو كلّ شيء في الحياة"، وهو أسلوب مريح للعوامّ وعلمائهم.

3- التضخيم: وله أشكال متعدّدة:

- نسبة عدد إلى تركيب عطفي: مثل من ألف كتاباً واحداً، وكتب تسعة عشرة مقالةً، فيقول: "كتب تسعة عشر كتاباً ومقالةً"، أو قتل في الحرب جندياً واحداً وأصاب تسعة وتسعين جندياً من عدوه، يقول: "قتلنا وجرحنا مئة جنديّ".

- إبراز الجانب الإيجابي وإخفاء الجانب السلبي الذي ليس في صالح المدّعي: مثل من يقول: "لقد تمكّنت قوّاتنا الباسلة من صدّ هجوم العدوّ بنجاح كبير" ولا يذكر الخسائر البشرية والمادية، أو "السجائر الأمريكية ذات نكهة رائعة" ولا يذكر أضرارها الصحيّة.

- التحجيم: بتخفيف البعد السلبي، كأن يكتب عبارة "ضارٌّ بالصحة" بخط صغير على علب السجائر، أو كمن يدافع عن زعيم معيّن، فيعبر عن فشله أو جرائمه الكبرى بقوله:

"كانت له بعض الإخفاقات أو الأخطاء"، أو من يعبر عن هزيمة جيشه المنكرة وتقهقره بقوله: "وقد قامت قوّاتنا بإعادة تموضعها في المنطقة".

الثانية: مغالطات لا تتعلّق بنفس الادّعاء، بل خدع واحتيالات لدفع المخاطب نحو قبول ادّعائه أو منع نقده، نذكر منها:

1- مغالطة التعجيز: وهي خلق أجواء تشلّ المخاطب عن طلب الدليل، وتسلبه إمكانية نقد الدعوى، مثل المبادرة بالقول: "العقل عاجز عن الحكم في مثل هذه الموضوعات" أو "هذه مباحث فوق مقام العقل" أو "هذا أمر لا يعلمه إلاّ الراسخون في العلم".

2- مغالطة ادّعاء البدهية: وهو أن يزعم أنّ دعواه في غاية الوضوح والبدهية، مثل: "كلّ إنسان يدرك هذا" أو "هذا لا يشكّ فيه عاقل" حتّى يخرج مخاطبيه ويمنعهم من الاستقصاء.

3- تسميم البئر: بالطعن في المخالف ووصفه بأوصاف سلبية حتّى يخرج المخالفين أن يكونوا مصداقاً لهذه الأوصاف السلبية، مثل: "هؤلاء الزنادقة المعاندون لا يقبلون الحقّ" أو "هذا قول لا يرده إلاّ سفسطائي".

4- الإيقاع بالفخّ: بالثناء على موافقي الدعوى: "هذا كلام لا يخفى على أمثالكم من أهل العلم الفضلاء" أو "هذا قول يقبله كلّ الأحرار الشرفاء".

5- اللجوء إلى الجهل: بنفي وجود أيّ دليل معارض لها، وهو ما لا يثبت صحّة دعواه، مثل: "لم أجد أحداً من أهل العلم يخالف قولي".

6- جعل البيّنة على من خالف الادّعاء بدلاً من المدّعي: "أنا أدّعي أنّ المتهم قاتل" فهل يمكنك نفي ذلك، والمفروض أن يأتي هو بالبيّنة لا العكس.

7- مغالطة التباهي بالنفس: بأن يثني المخاطب على نفسه ليدخل الهيبة في نفوس الآخرين ويمنعهم من نقده: "بحسب خبراتي الطويلة ودراساتي العميقة توصّلت إلى هذا الرأي" أو عن طريق استعمال العبارات العلمية المعقّدة ليوهم بقوة استدلاله.

8- مغالطة المفردات المشحونة: هناك في اللغة معانٍ يُعبّر عنها بألفاظ طبيعية، وأخرى بألفاظ انفعالية، كمن يعبر عن الإنسان البسيط بالساذج، أو عن "يقول" بـ "يزعم"، أو عن "السهُو" بـ "الإهمال"، أو عن "المجتمع النامي" بـ "المتخلّف"، أو عن "المخالف" بـ "الكافر" أو "الخائن"، هذه الألفاظ الانفعالية تثير العواطف وتحرك المشاعر وتمنع التفكير المنطقي

والنقدي، واستعمالها في الحوارات والمناظرات العلمية يعدّ مغالطةً منطقيةً، سواء كانت بمعنىً إيجابياً أو سلبياً، كما في استعمال العبارات الانفعالية التهويلية والتبجيلية أو التنفيرية كما يفعل بعض رجال الدين والسياسة، مثل "أهل الله، ويد الله، أو كافر أو مشرك أو زنديق، أو خائن وعميل". ولخطورة هذا النحو من المغالطة وشيوعها؛ أرى الحاجة إلى مزيد من التفصيل بالاستعانة ببعض النقاط التي أثارها والنصائح التي قدمها روبرت ثالوث في كتابه القيّم. [راجع: روبرت ثالوث، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ص 13 - 29]

- إنّ استعمال الألفاظ المشحونة بالمعاني العاطفية الانفعالية في المباحث العلمية يمنع من الموضوعية والوصول إلى الحقيقة الواقعية.

- إنّ خطر الخطاب الانفعالي إنّما يتجلى في الموضوعات الدينية والسياسية والأخلاقية الحياتية، والتي لا يمكن أن تتطوّر كتطوّر العلوم الدقيقة إلّا بعد تجريدها من هذه الشحنة الانفعالية.

- ينبغي ممارسة البحث التطبيقي بتقنية ما يُكتب في الصحف والمجالات والخطابات الانفعالية لكشف مدى واقعيّتها.

- إنّ بعض رجال الدين والسياسة أصبحوا يدمنون الخطاب الانفعالي، ويعجزون عن البحث العلمي الموضوعي، فهؤلاء كان أحرق بهم أن يصبحوا خطباء وشعراء.

- ينبغي علينا أن نرّي أنفسنا على اجتناب الخطابات الانفعالية في المباحث العلمية والمصيرية، وأن نتعلّم كيف نقاومها ونمنعها من التأثير على موضوعية تفكيرنا.

- إنّ بعض الخطباء يستعملون طريقة الإيحاء على غرار التنويم المغناطيسي بتكرار القول الجازم بثقة وإصرار مع الهيبة والوجاهة.

تنبيه: لا بأس من استعمال الخطاب الانفعالي بعد تحقيق موضوعه بنحو علمي موضوعي في غير المباحث والحوارات العلمية؛ لأنّ إقناع الناس وتحريك مشاعرهم لا غنى له عن هذا النحو من الخطاب.

9- مغالطة اللجوء إلى المشاعر: إنّ الإنسان المحقّ في دعواه ينبغي أن يخاطب عقول الناس في إثبات مدّعه، لا مشاعرهم وعواطفهم، وكذلك على المخاطب ألا يقبل ما يدغدغ عواطفه، بل ما يكون واضحاً أمام عقله، وهذه المغالطة لها أشكال متعدّدة:

- الاحتكام إلى الآثار العملية على المشاعر بالاعتماد على المشهورات والمقبولات المألوفة عند الجمهور، الذي غالباً ما يقبل ما يؤنسه ويرفض ما يؤذيه، أو بعبارة أخرى غالباً ما يصدق ما يحب أن يصدق، وقد يرفض الكثير اعتقادات حقة لأنها تجرح مشاعرهم، وهذا وإن صح في القضايا العملية إلا أنه لا يصح في القضايا النظرية.

- التهديد: بأن يوحى للمخاطب بأنه يعرض نفسه للخطر الكبير إن لم يقبل الدعوى.

- الإغراء: بأن يوحى للمخاطب المنافع والتي سيجنيها إن هو قبل الدعوى من مالٍ أو جاهٍ.

- إثارة الشفقة: حيث يستدرّ عطف المخاطب كي يقنعه بدعواه مثل الظروف الصعب والقاسية التي يمرّ بها أو المشاكل التي يمكن أن تواجهه إذا رفض الدعوى.

10- مغالطة الشعبوية: وهي من الأساليب الديماغوجية، كأن يلعب بعواطف الجماهير ليكسب تأييدهم بشقّي الطرق الممكنة كاستغلال ميل الجماهير إلى تصديق المشاهير والأثرياء بلا دليل، كمن يقول: "إنّ أكثر الفنانين أو نجوم الكرة سينتخبونني، فأنا الرئيس الأفضل لكم".

11- مصادرة الاستناد إلى المصادر الزائفة: وهو الاستناد إلى آراء المشاهير في غير تخصّصهم، كمن يستند إلى آراء أينشتاين في السياسة والاقتصاد، أو إلى مشاهير الفنّ في الفلسفة، أو الاستناد إلى مصادر مجهولة أو غير معتبرة.

ب- المغالطة في مقام النقد

كما أنّ المدّعي قد يلجأ إلى أساليب تمويهية غير علمية أو غير أخلاقية لإثبات صحّة مدّعه ومنع النقد، فقد يلجأ الطرف المقابل إلى الأساليب نفسها من أجل إبطال مدّعه.

وبعد أن فرغنا من بيان المغالطات العرضية من جانب المدّعي، ننتقل لبيانها من جانب الناقد للمدّعي، وهي المغالطات التي يرتكبها المخالفون لرأي ما من أجل إبطاله أو منع تأثيره على الناس، وتشمل:

1- مغالطة التشويش بكثرة مقاطعة المتكلّم أو الاعتراض عليه أثناء كلامه بحيث لا يصل بيانه إلى المخاطب أو يصيبه بالاضطراب.

- اتّهامه بأنّ كلامه غامض أو متناقض أو أنّه ليس بالجديد أو لا يستحقّ الردّ دون أن يبيّن مورد الخلل في كلامه.

- التشكيك في نواياه أو أغراضه مثل أنه مغرض يريد الترويج لمذهبه أو تحقيق مصالحه.

- اتّهامه بأنّه زنديق أو متطرّف ديني أو يساري، أو إهانته بأنّه كاذب لا ينبغي الإنصات إليه دون التوجّه إلى نقد نفس كلامه.

2- مغالطة المنشأ: بأن ينسب كلامه لشخصية أو جهة مذمومة، مثل هذا نفس كلام الحشوية والمتطرّفين، أو الزنادقة والملاحدة أو العلمانيين، من أجل تشويهه ومنع تأثيره على الناس.

3- مغالطة رجل القشّ: نسبةً إلى ما كان يفعله الجنود الغربيون في القرون الوسطى حيث كان يتدربون على الرمي على رجلٍ من قشّ ... وتستعمل بكثافة بين بعض الاتجاهات الدينية واللا دينية، وهي عبارة عن تشويه نظرية الخصم الحقيقية إمّا بالتجزئة أو التنييط أو التركيز على إحدى الجهات المتطرّفة منه، أو التركيز على نقاط الضعف الظاهرة فيه وتضخيمها، فيستبدل البطل الحقيقي ببطلٍ من قشّ، ومن أبرز مصاديقها محاولة جرّ الخصم إلى أحد أطراف التطرّف بنحوٍ كليّ بحيث يسهل نقده، فإذا كان متحقّقًا جعله متطرّفًا، وإذا كان متحرّرًا جعله متحلّلًا، وهو ما يسمّى بمصطلح شيطنة الخصم (demonization)، والهدف واضح، وهو تأليب الرأي العامّ ضده.

4- ردّ الدليل بدلاً من ردّ الدعوى، فعجز المدّعي عن إقامة دليل على دعواه أو خطإ دليله لا يدلّ على بطلان دعواه، كمن يقول: «سأثبت لكم بأنّ المتّهم مجرم بإثبات أنّ شهود براءته كاذبين أو غير موجودين على مسرح الجريمة».

5- المناقشة في المثال الذي أورده المدّعي، وتوهم إبطال الدعوى بإبطاله: "هذا المثال قياس مع الفارق فدعوتك باطلة".

ج- المغالطات في مقام الدفاع

وبعد أن انتهينا من بيان القسمين الأوّل والثاني من المغالطات العرضية، ننتقل إلى القسم الثالث والأخير من المغالطات الواقعة في مقام الدفاع، حيث يعتمد المدّعي إلى مواجهة الانتقادات بأساليب مغالطية بدلاً من تنفيذها منطقيًا، وتشمل:

1- المراوغة في الإجابة بالخروج عن الموضوع والتطرّق لموضوع آخر مثير، وهي المشهورة باسم مغالطة "الرنجة الحمراء"، نسبةً إلى ما تفعله أحيانًا عصابت تهريب المخدرات في

أمريكا اللاتينية من أجل الهرب عند مطاردتها من جانب الشرطة بإلقاء أسماك الرنجة الحمراء شديدة الرائحة في اتجاهات مختلفة لتضليل الكلاب البوليسية.

مثل أن يوجّه المدّعي كلامه إلى الناقد بقوله: «أنت تردّ كلامي وتدّعي أنّ سيارات فورد هي أفضل سيارات في العالم، غافلاً عن أن شركة فورد تدعم الكيان الصهيوني»، فالمدّعي هنا خرج عن الموضوع وانتقل من الحديث عن السيّارة إلى الموقف السياسي للشركة.

2- اللجوء إلى الفكاهة لتشتيت الأذهان كقوله: "كلامك ذكّرني بموقف طريف ..." ولا يجيب عن النقد.

3- الإجابة بعبارات غامضة أو معقّدة كقوله: "هذه الصفات مكتسبة من عالم الذر" أو "هذه هي الكثرة في عين الوحدة" أو "هو مطلب دقيق يصعب تصوّره".

4- تغيير التعريف، والتمسك بالمعنى اللغوي أو الاصطلاحي أو أي معنى آخر مؤوّل: "أنا لم أقصد هذا المعنى أو أنا كان قصدي كذا".

5- تغيير الموقف بالتخصيص أو التعميم كأن يقول: "أنا لم أقصد كلّ متدين بل المتدينين المتطرفين" أو "أنا لم أقصد حزباً بعينه، بل كلّ الأحزاب السياسية هكذا".

6- اعتبار النقد متوجّهاً إلى أمرٍ استثنائيٍّ شاذٍّ، "انتقاداتك متوجّهة فقط لقلّة من اليمين المتطرّف في المعارضة".

7- مغالطة "وأنت أيضاً": حيث يجيب عن النقد بأنّ المنتقد فعل نفس الشيء: "وأنت أيضاً قمت باستغلال منصبك عندما كنت وزيراً مثلي" أو "كيف تحرّم التدخين وأنت مدخن؟" أو "وكذلك الفساد عندكم كما هو عندنا". وكأنّ الخطأ يبرّر بخطأ مثله، أو أنّ الناقد كان يتبنّى رأيه في الماضي، مع أنّ كلّ إنسانٍ له الحقّ في أن يغيّر وجهة نظره ويعرض عنها، كأن يقول له: "أنت كنت يسارياً مثلي في الماضي، والآن أصبحت ليبرالياً تتحدّث عن الملكية الفردية والحريّات الاجتماعية".

8- مغالطة "بالطبع ولكن": وفي النهاية قد يعترف المدّعي بالخطأ، ولكنّه يستدرك بعبارة يؤكّد فيها على تمسّكه بموقفه السابق، وكان الاعتراف بالخطأ كافٍ لتبريره! كأن يقول: "نعم، إشكالك في محلّه، ولكن هذا لا يغيّر من الأمر شيئاً".

المبحث الرابع: التداعيات الفكرية والاجتماعية

للمغالطات الحياتية اليومية المخالفة للعقل والضمير الإنساني آثار سلبية على الجانب الفكري والاجتماعي للإنسان والمجتمع البشري، يمكن أن نشير إليها هنا باختصار في نهاية البحث:

أولاً: التداعيات الفكرية

1- التأثير السلبي على نمط التفكير بنحو يحول بينه وبين التفكير الصحيح، فمع تكرار هذه الأساليب المغالطية - كما نلاحظ ذلك - على المنابر أو وسائل الإعلام، تترسخ روايتها في الأذهان والنفوس، بحيث يعتاد عليها الناس، ويأمنون بعدها بالتفكير الأعوج، وتكون النتيجة هي الشعور بعدم الحاجة إلى تعلّم القوانين المنطقية، واستمرار البقاء في حالة الجهالة الفكرية، كما هو مشاهد في زماننا.

2- التشكيك في المبادئ العقلية الأولية وزلزلة الثقة في القيم الأخلاقية السامية، ممّا ينعكس سلباً على السلوك الأخلاقي، كما حدث في الكثير من المجتمعات الغربية التي روجت للنسبية المعرفية، ونفت أيّ قيمة مطلقة للمبادئ والقيم الإنسانية، ممّا أدّى إلى ترويج الإلحاد وشرعنة التحلّل الأخلاقي والشذوذ والإباحية.

3- التضليل الفكري بحيث تدفعه هذه المغالطات إلى تبني تصوّرات واعتقادات انحرافية ومتطرّفة، وهو ما نلاحظه في الاتجاه السلفي الإخباري الذي حارب المنطق والعلوم العقلية على مرّ التاريخ، وشكّك في قواعده؛ من أجل تمرير عقائده المنحرفة والمتطرّفة البعيدة عن العقل وروح الدين المبين، وقد أفلح في ذلك إلى حدّ كبير!

4- الخطأ في التخطيط والبرمجة، ممّا يؤثّر بشدّة على مستقبل العمل ويؤدّي إلى الفشل، حيث يكون التخطيط سطحياً أو غير مناسب للظروف الفعلية الميدانية.

5- الخطأ في تقييم النتائج والحكم على الأفراد؛ نتيجة فقدان الموضوعية واعتماد الأساليب الانفعالية التي سبق وأن أشرنا إليها في البحث، هذه الأساليب التي يفرط في استعمالها بعض الخطباء السياسيين والدينيين، بحيث يجربون بها الحقيقة ويمنعون الآخرين من نقدهم وكشف خدعهم.

6- التأثير السلبي على سلوك الإنسان ودفعه نحو تبني مواقف خاطئة وخطيرة، كما تفعل الكثير من وسائل الإعلام حيث تعتمد الكثير من الأساليب المغالطية من أجل غسل الأدمغة وتغيير القيم الأخلاقية.

7- إدمان المغالطة يخرج الإنسان عن الفطرة الإنسانية، بحيث يفقد الإنسان عقله الذاتي وضميره الإنساني، ويصبح مجرد آلة في يد غيره يستغله كما يشاء لتحقيق أغراضه غير المشروعة.

ثانياً: التداعيات الاجتماعية

1- تضليل الرأي العام واستحمار الشعوب وتخديرها، ونهب ثرواتها، ومنعها من التقدم، وهو ما يفعله الاستعمار وقوى الشر العالمي، بحيث يقبّحون الحسن ويزيّنون القبيح، فتقبل الأمة أفعالهم الشريرة باختيارها دون أدنى مقاومة.

2- إثارة البلبلة والفتن بين الناس ممّا قد يؤدي إلى إشعال الصراع بينهم، كما نراه الآن على ساحتنا الدينية والسياسية بتشويه الأفكار وسمعة المخالفين وإثارة الناس عليهم، وزرع الأحقاد والبغضاء بين أبناء الدين والوطن الواحد.

3- التأثير السلبي على البرامج التنموية للحكومة؛ الأمر الذي قد يؤدي إلى فشلها، إذ يتم الترويج للبرامج الفاشلة والسيئة بالأساليب المغالطية المذكورة، بحيث يتم تمريرها في البرلمان أو أمام الرأي العام.

4- التفرير بالناس ودفعهم نحو أنماط من السلوك الاجتماعي المنافي للعقل والإنسانية كالنزعة التجميلية والاستهلاكية، والذي لا يصبّ إلا في مصلحة أصحاب رؤوس الأموال، كما نشاهدة في وسائل الإعلام العامة والخاصة من الإعلانات المفرطة للمواد الغذائية والملبوسات واللوازم المنزلية ومظاهر الترف والبذخ واعتماد أساليب التضخيم والتمويه، للإيحاء بأهميتها وضرورتها الحياتية، وإيجاد الحاجات الكاذبة والموهومة.

5- منع الناس من انتخاب الأصلح، وبالتالي تسلّط الحكّام والوزراء الفاسدين، وذلك بتلميع وجه بعض المرشحين السياسيين وتشويه وجه بعضهم الآخر عن طريق الدعايات الانتخابية المزيفة.

6- تشويه سمعة الشرفاء واغتيالهم معنوياً، وبالتالي حرمان الناس من خدماتهم الجليلة والمخلصة، وهذا طريق قديم جديد كما ينقل لنا القرآن الكريم وكتب التاريخ والسير في تشويه سمعة الأنبياء والأئمّة والصالحين واتّهامهم بالسحر والافتراء، وكما نشاهده اليوم من اتّهام الشرفاء والأحرار بالعمالة والخيانة بالمستندات المزيفة.

الخاتمة

هذا كل ما أردنا قوله حول المغالطات المنطقية بأقسامها المتعددة وأساليبها المختلفة، مع بيان لعواقبها الوخيمة على الإنسان والمجتمع البشري.

ولا أدعي أنني قد أحصيت كل صورها الكثيرة وأشكالها المختلفة وتداعياتها السلبية، ولكن قد اكتفيت بالأهم والأكثر شيوعاً، وما زال الباب مفتوحاً على مصراعيه للمزيد من التحقيق الأعمق والبيان الأكثر تفصيلاً، لعلنا نوفق إليه في المستقبل إن شاء الله تعالى.

قائمة المصادر

- أصغر خندان، علي، المنطق التطبيقي، ترجمة محمد الواسطي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2017 م.
- ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، مصر، 1988 م.
- المظفر، محمدرضا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1996 م.
- النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق د. فريد جبر، دار الفكر اللبناني، 1999 م.
- ثاولس، روبرت، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة حسن الكرمي، المجلس الوطني للفنون والآداب، الكويت، 1979 م.
- مصطفى، عادل، المغالطات المنطقية، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2007 م.
- منطق أرسطو، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دار القلم، بيروت، 1980 م.

Pragmatic philosophy and its role in forming of secularism...a critical study

Fo'ad Saleh al-Shahmani

Phd in Islamic philosophy, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: fuadsalih12345@gmail.com

Abstract

The study discusses the impact of pragmatic philosophy on secularism in terms of principles and results. Pragmatic philosophy, which thinks that correct and true idea is that which gives practical results according to empirical foundations, has gone to extremes by adopting the experimental method that is based on the discovering of material phenomena, as it has tried to exclude the metaphysical knowledge from ordinary life, and make individuals as the center and measure of everything in life. Secularism has come to existence in order to exclude religion and keep it away from social life. Studies show, with no doubt, that pragmatism has had a clear impact on secularism. Therefore, secularism, as does pragmatism, tries to focus on practical experience regarding it as man's most important tool, neglecting the other cognitive dimensions that have a dynamic role in shaping man's intellectual movement. In this article, we have tried to criticize the most important principles advocated by pragmatic philosophy and their influence on secularism. We have mentioned this influence in terms of principles such as humanism and utilitarianism, which had a big role in secularism, and then discussed the necessities resulting from adopting those principles and the extent of their impact on secularism, mentioning, in this concern, individualism and relativity.

Keywords: pragmatism, secularism, liberalism, humanism, scientific experiment, utilitarianism.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 34-66

Received: 02/03/2022 | Accepted: 29/03/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الفلسفة البراغماتية ودورها في بناء العلمانية.. دراسة نقدية

فؤاد صالح الشحماني

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: fuadsalih12345@gmail.com

الخلاصة

تبين هذه المقالة تأثير الفلسفة البراغماتية على العلمانية من حيث المبادئ والآثار، حيث ذهبت الفلسفة البراغماتية، التي تعتبر الفكرة الصحيحة والصادقة هي التي تعطي نتائج عملية وفق الأسس التجريبية، إلى حدود متطرفة في تبنيها المنهج التجريبي الذي يقوم على أساس اكتشاف الظواهر المادية، حيث حاولت أن تقصي البعد الميتافيزيقي المعرفي عن ساحة الحياة، وتجعل الفرد هو محور كل شيء ومقياس كل شيء فيها، وجاءت العلمانية من أجل أقصاء الدين، وإبعاده عن إدارة المجتمع، وتبين أن البراغماتية كان لها التأثير الواضح في العلمانية. فتسعى العلمانية ومثلما ذهبت إلى ذلك البراغماتية في التركيز على التجربة العملية، وأنها رأس مال الإنسان متناسية الأبعاد المعرفية الأخرى التي لها الدور الفاعل في صياغة حركة الإنسان الفكرية، ولقد حاولنا في هذا المقال نقد أهم المبادئ التي نادى بها الفلسفة البراغماتية ومدى تأثيرها على العلمانية، فذكرنا هذا التأثير من حيث المبادئ: الأنسنة والنفعية التي كان لهما الدور البارز في العلمانية، ومن ثم عرض اللوازم المترتبة على القول بتلك المبادئ ومدى تأثيرهما على العلمانية فذكرنا الفردية والنسبية.

الكلمات المفتاحية: البراغماتية، العلمانية، الليبرالية، الأنسنة، التجربة العلمية، النفعية.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 34 - 66

استلام: 2022/03/02 | القبول: 2022/03/29 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لقد من الله ﷻ على الإنسان إذ منحه جوهرةً ثمينةً، تجعله يُميّز بين الخطأ والصحيح والباطل والحق، وطريق يستطيع من خلاله أن يتطلع من أجل الوصول إلى الكمال، وهو العقل الذي جعل الله ﷻ الشواب والعقاب به [انظر: الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 27]، فهو مقياس استقامة الإنسان وحصوله على السعادة في الدارين، ولكن السؤال الذي شغل فكر الكثير من العلماء والفلاسفة والمفكرين على طول التاريخ، هل يستطيع الإنسان أن يصل إلى كماله المنشود من دون هادٍ ومرشد يوضح له الطريق، وتبين من خلال قصور العقل البشري في معرفة المصالح المطلقة التي خارج مقدوره؛ أنه لا بد من وجود هادٍ ومرشد، يكون له الدور في تحقيق طموح الإنسان في السير نحو الكمال والحصول على السعادة في الدارين ضمن معارف واقعية لها القدرة على إدارة حياة الإنسان، فجاء الأنبياء والمرسلين لتحقيق هذا العطش الفكري من خلال ربط الإنسان بالله تعالى، عن طريق سنّ القوانين والتشريعات التي تصل إليهم من طريق الوحي الإلهي؛ وذلك من أجل هداية العقل وإرشاده نحو المصالح الواقعية، التي تمثل الإرادة الإلهية في هذا الكون، وبسبب طغيان رجال الكنيسة في العالم الغربي على وجه الخصوص، ومخالفتهم للكثير من العقائد التي جاء بها الأنبياء الإلهيين، ظهر في العالم الغربي - ونتيجة ردت الفعل التي حصلت على الكنيسة ورجالها - ما يُطلق عليه بعصر النهضة، الذي أخذ على عاتقه وبجميع اتجاهاته فصل الدين الكنسي عن الحياة والدولة، فظهر في أمريكا الاتجاه البراغماتية الذي ركّز على عامل المنفعة وما تقدمه التجربة العلمية من فائدة عملية تساعد على تلبية حاجات الفرد، فعمّت الظاهرة النفعية العملية لتطال الدين والقيم الأخلاقية، فما يقدّم لي منفعة فهو الحق والصدق والواقع، وخلافه الباطل حتّى ولو كان له حقيقة واقعية، حيث ذهبوا إلى أنّ الواقع هو الذي يولّد الإنسان الفرد ضمن ما يحقّق له من منافع عملية آنية، وإنّ القيم الأخلاقية والحق والصدق يدور مدار الإنسان الفرد، وهذا يؤدّي إلى وقوع هذه الفلسفة بالنسبية التي بدورها تنفي أي قيمة معرفية واقعية، كذلك ظهر الاتجاه العلماني - الذي أصبح يُهمّن على الفكر الغربي - الذي يدعو إلى فصل الدين عن الدولة أو بالحقيقة فصل الدين عن ساحة الحياة في جميع أبعادها، مستندين على ذلك بجملة من المبادئ والجذور الفكرية المتعدّدة التي استندت عليها العلمانية في تشييد صرحها المعرفي، منها البراغماتية، فمن خلال ما تمّ طرحه في هذا البحث تبين أنّ الفلسفة البراغماتية، قد كان لها التأثير في العلمانية من حيث المبادئ،

حيث تسعى العلمانية ومثلما ذهبت إلى ذلك البراغماتية في التركيز على التجربة العملية، وأنها رأس مال الإنسان متناسية الأبعاد المعرفية الأخرى، وقد تمّ التركيز على عاملين مهمّين كان لهما الدور المهم في تأثير البراغماتية على العلمانية من حيث المبادئ، وهما الأنسنة والنفعية، وقد تمّ عرض هذين الأمرين ونقدهما وتبيين مكانهما في الخلل المعرفي فيهما، ومن ثمّ عرض اللوازم المترتبة على القول بتلك المبادئ ومدى تأثيرهما على العلمانية فاكثفينا بذكر الفردية والنسبية عرضاً ونقداً. وتأتي أهميّة هذا البحث في تبيين أهمّ الآثار التي تركتها البراغماتية على العلمانية، وتبين المخاطر المعرفية التي تنتج من تبني هذين الاتجاهين، فالقول بهما يعني أقصاء الدين ووجود الله تعالى من حياة الفرد والمجتمع، وتصبح الحياة عبارة عن غابة يأكل فيها القويّ الضعيف من دون رادع ديني أو أخلاقي، ولا سيّما أنّ الحقيقة فردية والدين يتعلّق بالفرد.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلاً: معنى البراغماتية

كلمة البراغماتية مشتقة من اللغة اليونانية وتحديدًا من براغما (pragma) أو براغماطا (pragmata)، التي تعني الفعل، وهناك من يرى أنها مشتقة من الفعل براسو (prasso) أو براطو (pratto) أو براتين (prattein) الذي يشير إلى أفعل. [جديدي، فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجًا، ص 16 و17]، وينظر إليها أندريه لالاند (André Lalande) في قاموسه الفلسفي من مستويين:

المستوى الأوّل: وهي صفة ذريعي، ذرائعي، عملي وبراغماتيكي، بمعنى أنّها صفة مأخوذة من براغما، أي فعل وخصوصًا شيء بكلّ معاني هذه الكلمة.

المستوى الثاني: الذي يتكلّم عنه لالاند فيكمن في لفظ براغماتيك (ذريعي) أي الاسم وهو ما اقترحه الفيلسوف الفرنسي موريس بلونديل (Maurice Blondel) ليبدل به على علم الفعل.

[انظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 1012 - 1014]

فالبراغماتية من ناحية الاشتقاق قد أخذت من اليونانية، لتعني الفعل، سواء باستعماله كاسم أو كصفة.

وهي مذهب فلسفي يقرّر أنّ العقل لا يبلغ غايته إلّا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح. فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة التي تحقّقها التجربة. فكلّ ما يتحقّق بالفعل فهو الحقّ، ولا يقاس صدق القضية إلّا بنتائجها العملية [صليبيا، المعجم الفلسفي، ص 203]، ومعنى هذا أنّه لا يوجد في العقل معرفة أولية تستنبط منها نتائج صحيحة، بغضّ النظر عن جانبها التطبيقي، بل الأمر كلّه رهن بنتائج التجربة العلمية التي تقطع مظانّ الاشتباه، وإذا كانت الحقائق العلمية تتغيّر بتغيّر العصور، فإنّ الصدق في الحاضر قد يصبح غير صادق في المستقبل، والنتيجة أنّ صدق القضايا يتغيّر بتغير العلم. [المصدر السابق، ص 204]

وقد أوجد هذا المصطلح الفيلسوف الأمريكي تشارلز بيرس (Charles Peirce)؛ ليُدلّ بحداثة اللفظة على حداثة المذهب، وإلّا فقد كان بوسعه أن يختار كلمة أخرى من اللغة المستعملة ليشير بها إلى الجانب العملي التطبيقي الذي أراده [محمود، من زاوية فلسفية، ص 202]، ثمّ تطوّر هذا المصطلح على يد وليام جيمس ومن ثمّ جون ديوي، وإن اتّفقوا في الأصل، ولكن لكل واحد منهم نظريته الخاصة للبراغماتية. [النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، ص 164]

ثانياً: معنى العلمانية

تطلق مفردة سكيولاريزم (secularism) في اللغة الإنجليزية على العلمانية، وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية سيكولوم (saeculum)، والتي تعني (العصر) أو (الجيل) أو (القرن). أمّا في لاتينية العصور الوسطى، فإنّ الكلمة تعني (العالم) أو (الدنيا) مقابل الكنيسة [المسيحي، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 53]، ولحداثة هذا المصطلح فإنّه لا وجود له في معاجم اللغة العربية القديمة، ولكن أشارت إليه المعاجم الحديثة وهي كما يلي: العَلَماني: نسبة إلى العلم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي. [مصطفى، المعجم الوسيط، ج 2، ص 624]

عَلَماني: منسوب إلى العَلَم (وهو العالم): غير ديني [جماعة من كبار اللغويين العرب، المعجم العربي الأساس، ص 861]، فالعَلَماني: من يُعنى بشؤون الدنيا، نسبة إلى العلم بمعنى العالم، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي. [موسى، معجم الإرشاد، ص 396]

وجاء في معجم أكسفورد باللغة الإنجليزية: العلمانية: تعني دنيويّاً، أو مادّيّاً، أي ليس دينيّاً ولا روحيّاً أو غير معنيّ بالشؤون الروحية أو الدينية، أو الحكومة المناقضة للكنيسة. أو الرأي الذي يقول: إنّ لا ينبغي أن يكون الدين أساساً للأخلاق والتربية. [الشافعي، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم.. عرض ونقد، ص 44]

وقد اتفقت معاجم اللغة العربية أنّ العلمانية بفتح العين لا بكسرهما، ونسبتها إلى العالم، وليس إلى العلم، مراعاة للاشتقاق الغربي لأصل الكلمة. [المصدر السابق، ص 44] والذين يقولون بكسر العين ويصرون على إنّ العلمانية نسبة إلى العلم لا إلى العالم، ستكون ترجمتهم للعلمانية خاطئة، حيث إنّ كلمة (Secularism) في الإنجليزية، أو (Secularit) بالفرنسية، وهي كلمة لا صلة لها بلفظ العلم ومشتقاته على الإطلاق. [الحوالي، العلمانية، ص 21]

فالعلم في الإنجليزية والفرنسية يعبر عنه بكلمة (Science)، والمذهب العلمي يُطلق عليه كلمة ساينتيزم (Scientism)، والنسبة إلى العلم هي (Scientific) أو (Scientifique) في الفرنسية، فزيادة الألف والنون غير قياسية في اللغة العربية، أي في الاسم المنسوب، وإثما جاءت سماعاً ثمّ كثرت في كلام المتأخرين كقولهم: "روحاني، رباني، جسماني، نوراني..." [المصدر السابق، ص 21].

وعليه فمصطلح العلمانية من أكثر المصطلحات التي وقع فيها الخلاف بين الباحثين، حيث عرفها بعضهم بأنها "فصل الدين عن الدولة"، أو "فصل الدين عن السياسة"، وهذا التعريف لا يمكن من خلاله معرفة العلمانية الغربية، وشقيقتها العربية، فالعلمانية لا تختصر على السياسة فقط، بل تدخل في جميع مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية وغيرها. [انظر: مصطفى، العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب، ص 35] يرى أحد الباحثين أنّ «تعريف العلمانية بأنها فصل الدين عن السياسة، هو تعريف سطحي ومضلل، فإنّ جذور العلمانية أعمق من ذلك بكثير، وفصل الدين عن السياسة في الحقيقة يمثل إحدى الثمار البدائية التي يُمكن اقتطافها من هذه الشجرة ... فإنّ العلمانية تمتدّ إلى جميع أبعاد وشؤون الحياة البشرية، ومنها الحياة السياسية» [سروش، التراث والعلمانية، ص 80]. وعرفها عالم اللاهوت الهولندي كورنليس فان بيرسن (Cornellis van Beersen) بأنها تعني: «تحرير الإنسان من السيطرة الدينية أولاً، ثمّ الميتافيزيقية ثانياً على عقله ولغته» [العطاس، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ص 42 و 43]. وعرفها المؤتمر العام الدائم للتيار العلماني في لبنان: «نظرة شاملة للعالم - أي للإنسانية جمعاء والكون كلّ - تؤكّد استقلالية العالم بكلّ مقوماته وأبعاده وقيمه، تجاه الدين ومقوماته وقيمه، والاستقلالية تعني أنّ هناك قيماً ذاتيةً للعالم غير مستمدة من الدين وغير خاضعة له» [الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم.. تاريخية النص، ص 244]. وهذا التعريف بالنتيجة يؤدي إلى إقصاء الدين من جميع مناحي الحياة.

المبحث الثاني:

أثر البراغماتية على العلمانية من حيث المبادئ.. عرض ونقد

بعد أن تعرّفنا على معنى الفلسفة البراغماتية والعلمانية، وصلنا إلى مبحث تأثير البراغماتية على العلمانية من حيث المبادئ، وما يهّمنا هنا هو التركيز على عاملين مهمّين كان لهما الدور المهم في هذا التأثير على مستوى المبادئ، وهما الأنسنة أو النزعة الإنسانية والنفعية.

أولاً: مبدأ الأنسنة في البراغماتية ودوره في التأثير على العلمانية

لقد أصبحت الأنسنة (Humanism) من أهمّ المفاهيم التي تجذّرت وشاعت في الفكر الغربي، فهي تؤسّس منهجها المعرفي بشكل أساسي على جعل الإنسان المحور في هذا الكون بدل محورية الله، ولم يكن هذا الاتجاه وليد عصره، بل توجد له أصول تاريخية منذ العصور القديمة في اليونان وهذا واضح في عبارات بعض الفلاسفة القدماء أمثال بروتاغوراس (Protagoras) الذي اعتبر الإنسان مقياس كلّ شيء [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 63] إلى أن وصل بنا المطاف إلى العصر الحديث الذي يُعدّ من أبرز العصور التي ظهرت فيها النزعة الإنسانية بشكل واضح وجلي، بعد إقصاء دور الكنيسة من الحياة الاجتماعية، فأصبحت هذه النزعة تمثل الخلفية الفكرية للكثير من المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية التي بدأت تركز على محورية الإنسان بشكل واضح وصريح كالوجودية والعلمانية والليبرالية والبراغماتية والماركسية وغيرها من الاتجاهات الأخرى التي تأثرت بهذه النزعة. فقد أسّست هذه الاتجاهات مشروعها على إصلاح الواقع الإنساني وفق نظرة فلسفية فكرية هدفها الاهتمام بالحياة الدنيا للإنسان من دون الرجوع إلى الدين والوحي، بل التأكيد على العقل الأداتي والعلم التجريبي الذي صار قطب رحي العالم الغربي. وعليه فلا بد لنا قبل تبين الدور الذي قامت به البراغماتية بالتأثير على العلمانية من حيث النزعة الإنسانية، أن نُبيّن وبشكل مختصر أهمّ معالم الإنسانية في البراغماتية.

أ- النزعة الإنسانية في البراغماتية

لقد عملت البراغماتية على طرح القضايا الفلسفية بطريقة تختلف عن الفلسفات الأخرى، سواء التي سبقتها أو التي عاصرتها، إذ كانت طريقتها تختلف من حيث معالجها وحسمها للقضايا والخلافات والمشاكل الفلسفية بأسلوب عملي تمثيلي مفيد ومختصر،

حيث يقول جيوفاني بابيني (Giovanni Papini)⁽¹⁾: «مثل البراجماتزم بين النظريات المتعددة، كممثل الممشى في نزل يوصل بين جميع حجراته، ففي إحدى الحجرات رجل يكتب كتاباً في الإلحاد، وفي غرفة أخرى رجل آخر يسجد لإلهه طالباً منه أن يثبت إيمانه، وفي ثالثة كيماوي يبحث في خصائص بعض المواد، بينما في أخرى فيلسوف يبحث في الفلسفة النظرية، وفي أخرى واحد من اللاأدريين يدلّل على استحالة المعرفة أصلاً، وجميع هؤلاء الناس يستعملون ممشى النزل في الخروج من حجراتهم والدخول إليها، وجميعهم من هذه الوجهة يتبعون فلسفة البراجماتزم، وهم بعيدون كل البعد عن النظريات العميقة، فكلّ منهم يسير في هذه الطريق لقضاء شؤونه الخاصّة والعامة» [فام، البراجماتزم أو مذهب الذرائع، ص 142]. فالممشى (الممر) يمثل البراغماتية بوصفها طريقةً في الفلسفة لتشكيل المعيار الذي تستند إليه مختلف المذاهب والنظريات لتقييم مدى صحتها، فهي تشكّل المعيار الذي تستند إليه مختلف المذاهب والنظريات في تقييم مدى صحتها، أو هو عبارة عن نقطة تلتقي فيها كلّ المذاهب والاتجاهات، مع اختلاف وجهات نظرها. وعليه فإنّ البراغماتية تفيد كلّ ما هو عملي ومدى ما تحقّقه الفكرة من آثار عملية، وهذا ما أشار إليه تشارلز برس (Charles Peirce) في مقاله الشهير "كيف نجعل أفكارنا واضحة" [انظر: المصدر السابق، ص 137]. وقد تبنّى ويليام جيمس (William James) ما ذهب إليه بيرس وجعله منطلق في فلسفته، حيث يقول: «إنّ الطريقة البراغماتية في مثل هذه الحالات هي محاولة تفسير كلّ فكرة بتتبّع اقتضاء أثر نتائجها العملية كلّاً على حدّ» [جيمس، البراجماتية، ص 64]، وقد نظرت البراغماتية إلى الإنسان على أنّه كائنٌ فعّالٌ، يجعل الواقع حسب أهدافه ورغباته ومتطلّباته.

لقد أولى جيمس في منهجه البراغماتية أهميّة فائقة للإنسان، ويتّضح هذا الأمر في تساؤله الفلسفي الأساسي، وهو كيف يمكن للإنسان أن يختار أفضل الأفكار وأصلحها في عالمٍ تكثُر فيه الرؤى والنظريات المختلفة والمنافسة؟ أو ما معيار الصدق الذي ينبغي على الإنسان العمل به لاختيار تلك الأفكار؟ [انظر: ديوي، نمو البراغماتية الأمريكية، في كتاب فلسفة القرن العشرين، ص 239]

لذلك تعدّ نزعتَه مرتبطةً بنظرية الصدق أو الحقيقة، وإرادة الاعتقاد، أو كما أطلق عليها "حقّ الإنسان في أن يؤمن". وقد اهتمّ جيمس في علاج مشكلة انحراف التربية، وأرجع تخلف التعليم بسبب فلسفة التربية التي تنظر إلى المعلّم والمتعلّم على أنّه مجرد وسيلة لبلوغ غايات سياسية واجتماعية تحددها السياسة التربوية؛ لذلك طلب من المعلّم أن يكون إنساناً

1- صحفي إيطالي وكاتب قصص قصيرة وشاعر وفيلسوف، وكان من المروجين للبراغماتية في إيطاليا.

حيوياً حرّاً في تفكيره، مستقلّ الشخصية والإرادة، متطورّاً متبصّراً ومتفتّحاً؛ لأنّه كقائد يلزم أن يكون قدوةً لتأليف جيل صالح وعقول صحيحة وذوات قويّة. [انظر: جيمس، أحاديث للمعلّمين والمتعلّمين في علم النفس، ص 40]

إنّ تفكير جيمس يعتمد على ضرورة احترام الإنسان كغاية في ذاته، وينادي جيمس بالاحترام الصادق للشخصية البشرية الذي هو انبثاق روح غاية في العمق والإنسانية، ويجب - اعتبار المعلّم والمتعلّم غايةً في حدّ ذاتها في التربية - الإيمان بأهميّة القدوة الحسنة في رسالة التربية. ومن ملامح النزعة الإنسانية في فلسفة جيمس من هو الإنسان عنده؟ هل هو إنسان طبيعي مألوف أم إنسان فوق طبيعي خارق على نموذج إنسان نيتشه (Frederick Nietzsche) السوبرمان؟ فإنّ النزعة الإنسانية عند جيمس تؤكّد على وجود صفات مشتركة بين البشرية جمعاء، فهي تنطوي على نظرة عالمية كونية شاملة، كما تؤكّد أنّ وجود أهداف في حياة الإنسان تشكّل منه كائناً مثاليّاً، ليس بمعنى إفلاته من الواقع، وإنّما هو انغماسٌ إيجابيّ فيه وانسجامٌ مع واقع الحياة، بشكل متناغم مع متطلّبات الطبيعة البشرية ودوافعها الفطرية وميولها النفسية والحيوية الداعية للإشباع. [بن صابر، الدين والنزعة الإنسانية عند ويليام جيمس، مجلّة مقاربات فلسفية، ص 354 و355]

وترفض الفلسفة البراغماتية المناقشات النظرية التي لا فائدة عملية منها، وترفض التجريد الذي ساد بين المثالية والتجريبية التقليدية، فهي حاولت أن تعطي النموذج الذي يرفع من شأن الإنسان وما يطمح إليه في حياته، فهي تسعى أن تجعل الإنسان هدفاً ومثالاً وركناً أساسياً في فلسفتها [بيري، إنسانية الإنسان، ص 12]؛ وذلك من خلال جعل العقل الإنساني قائماً بذاته، وله القدرة على إدارة شؤونه من دون الحاجة إلى الدين أو الوحي، فالعقل يستطيع أن يتعرّف على الأمور التي تؤدّي إلى السعادة في هذه الدنيا، وعلى هذا الأساس فالإنسان يستطيع أن يتخلّص من هيمنة الدين وتعاليم الوحي.

واهتمّت البراغماتية كذلك وبشكل خاص بالعقل الأداتي، وهذا واضح فيما ذهب إليه جون ديوي الذي أشار إلى «أنّ الأداتية (instrumentalism) واحدة من التفسيرات المنطقية للبراغماتية، والتي يلعب فيها العمل (action) أو التطبيق (practice) دوراً أساسياً، إلّا أنّها ليست معنيّة بطبيعة النتائج إنّما بطبيعة المعرفة (Knowing) وأنّ الأداتية هي النظرية السلوكية للتفكير (thinking) والمعرفة وهي تعني حرفياً أنّ المعرفة شيء نعمله، وأنّ التحليل في النهاية هو مادّيّ وفعلّ، وأنّ المعاني ضمن نوعيّتها المنطقية ما هي إلّا وجهات نظر ومواقف

وطرائق للتصرف إزاء الوقائع (facts)، وأن التجريب الفعال هو أمر أساسي للبرهنة على الصحة» [مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 352]. وإن المعرفة والتفكير هي سلوك طبيعي إنساني ضمن عملية سلوكية واسعة، يُعتبر الإنسان جزءاً منها، إذ قال: «إنّ موقفنا ببساطة هو أنّه ما دام الإنسان كائنًا تطوّر من بين الكائنات الأخرى، ضمن عملية التطوّر التي يُطلق عليها تسمية "طبيعي" (Natural)؛ لذلك فإننا نعامل جميع سلوكياته ومن بينها معارفه المتقدّمة جدًّا، وكأنّها أنشطة ليست خاصّةً به وحده، وليست ملكه وحده قبل كلّ شيء، بل كعمليات للموقف الكامل، للبيئة - الكائن (environment - Organism) وكذلك أخذ هذا الموقف الكامل وكأنّه الموقف المائل أماننا خلال المعارف الذي تظهر فيه المعارف بحدّ ذاتها» [المصدر السابق، ص 356].

وتُعتبر نظرية ديوي (John Dewey) للأداتية نظريةً تجريبيةً علميةً، تكون فيها الأفكار كأدوات توجيهٍ للإجراءات المستخدمة في تجربةٍ معيّنة، ناشئة ومختبرة ضمن مجال التجربة ذاتها، وفي هذا المجال يقول ديوي: «إنّ التجربة تولّد الأفكار والأغراض في حدود إجراءاتها الخاصة وتختبرها بعملياتها الخاصة، فإذا بلغنا هذا المبلغ ظفرنا بإمكان تجربة إنسانية في شتّى وجوهها، تكون فيها الأفكار والمعاني مقدّرةً ومتولّدةً ومستخدمةً باستمرار، ولكنّها ستكون متكاملةً مع مجرى التجربة ذاتها لا مجلوبةً من أصل خارجي عن حقيقة متعالية» [ديوي، البحث عن اليقين، ص 164 و165].

وعليه فقد أصبحت المعرفة - بوصفها أداةً لتوجيه العمل وإعادة تحديد الخبرة وبنائها - عمليةً سلوكيةً طبيعيةً يقوم بها الإنسان باعتباره الساكن البيولوجي للطبيعة، فهو ليس غريباً عنها، بل هو جزءٌ منها، وإنّ ديوي يشير إلى أنّ التفكير منتمٍ إلى الطبيعة، ولم يعد الإنسان نصفين، جسمًا وعقلًا، إنّهُ في الطبيعة ومتطعّ بها؛ ولذا يتمّ تفسير الطبيعة بأنّها تعني بالإنسان، والطبيعة في الإنسان هي الذكاء النامي للطبيعة، ولا يقال إنّ الطبيعة غير عقلانية، إنّها ذكيّةٌ وقابلةٌ للفهم، والطبيعة هي ليست شيئًا ما يراد قبوله والتمتّع به، إنّها شيء ما يراد ضبطه والسيطرة عليه تجريبياً، هكذا أصبحت أداتية ديوي في المعرفة والمنطق صادرةً من موقف علمي طبيعي، تجد مبرّرها في الطبيعة حيث نشأت، وفي الطبيعة تطبيقها حيث تختبر لتعتمد. [مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، ص 358]

ورأى ديوي أنّ «العقل أداة جيّدة بقدر ما يسمح لنا بالتحكم والسيطرة على الطبيعة، ولا تتحقّق هذه الغاية النفعية، إلّا إذا تضافرت العقول لبلوغ هذا الهدف؛ ولذلك ينبغي

استبعاد فكرة اشتغال العقل على مقولات أو مبادئ أولية سابقة على التجربة» [بيومي، درجات المعرفة بين الدين والفلسفة والعلم، ص 296]. وعليه فالعقل عند ديوي عبارة عن أداة ووسيلة للسيطرة على الطبيعة؛ من أجل تحقيق غايات نفعية يُشترط فيها أن يستبعد الإنسان من عقله وجود أفكار ومبادئ قبلية.

وهذا الأمر قد سرى إلى العلمانية في تكوين مبادئها المعرفية التي لا تخلو من الطابع البراغماتي الذي أصبحت تعتمد عليه أغلب الأفكار التي بدأت تنتشر في العالم الغربي بشكل خاص والعالم العربي بشكل عام، وهذا كله حصيلة التوجّه نحو العالم المادي، متناسين أو متغافلين عن العالم الماورائي الذي له الدور الرئيسي في كيفية صياغة الإنسان ليأخذ بيده نحو السعادة الحقيقية غير الزائفة.

ب- تأثير النزعة الإنسانية البراغماتية على العلمانية

لقد تبين لنا أنّ البراغماتية قد اهتمت بالإنسان وجعلته من أولى أولوياتها المعرفية؛ لأنه منبع الحقيقة، وهو الذي يُنشئ واقعه بيده، بما يمتلكه من عقل جبار يستطيع من خلاله إدارة شؤون حياته من دون تدخل العامل الماورائي؛ لأنّ الواقع لا يستطيع أن يحصل عليه الإنسان من خارج نفسه حتّى يتقبّله ويبني معرفته عليه، بل الواقع هو الذي تصيغه الأفكار الإنسانية بيدها، وترى ما مدى مطابقتها مع الفكرة التي يعيشها، فالصدق والكذب لا قيمة معرفية خارجية له، بل الصدق هو الذي يجلب للإنسان المنفعة، والكذب الذي لا يجلب له المنفعة، بغض النظر عن قيمة الصدق والكذب الواقعية، فلو كان الكذب يجني منفعة للإنسان فهو أمر جيد ومفيد أيضًا ولو على حساب هدم جميع القيم الواقعية. حيث تحاول الفلسفة البراغماتية أن تخلص الإنسان من كلّ اعتبار ديني يؤثر على سلوكه وصياغته بطريقة تجعله إلهًا مصغّرًا بمعنى الكلمة، وكذلك الاهتمام بالعقل الأداتي ودوره في المعرفة الإنسانية، وكلّ هذا جاء نتيجة ردت الفعل التي عاشتها المجتمعات الغربية من تصرفات أرباب الكنيسة، فعمّم هذا الأمر على كلّ مقدّس وعلى كلّ ما هو ديني صحيح وواقعي، وقد سرى هذا الأمر إلى العلمانية، وأثرت البراغماتية على النزعة الإنسانية فيها، معتبرة أنّ الإنسان لا بدّ أن يعيش حياته بمعزل عن الدين معتمدًا في ذلك على قدراته الذاتية، فبدأت العلمانية تعمل على هذا الأمر بشكل جذّي وفاعل، وذلك من خلال قيامها بالخطوة الأولى في عملها وهو فصل الدين عن ساحة الحياة الاجتماعية، وجعله على أقلّ تقدير يختصّ بالفرد بعيدًا عن إدارة الحياة والأخذ بيد المجتمع، وسوف نُشير فيما يأتي إلى تلك التأثيرات التي تركتها البراغماتية على

العلمانية من حيث النزعة الإنسانية، ليتّضح لنا مدى تأثير البراغماتية الأمريكية على أفكار المجتمع الغربي، الذي أصبح يؤمن بفاعلية الإنسان وقدرته على سلوك الطريق نحو تحقيق أهدافه المادية مستنداً على العقل الأداتي، وأبعاد الدين وتأثيراته.

لقد أثّرت البراغماتية على العلمانية من حيث النزعة الإنسانية في جعل الإنسان هو المنبع الحقيقي للمعرفة، وذلك من خلال:

1- إقصاء العامل الماورائي وجعل الإنسان هو الذي يقوم بإنشاء واقعية ما بعيداً عن الدين وتأثيراته، وهذا واضحٌ وجليٌّ في العلمانية حيث ذهب أصحاب هذا الاتجاه إلى فصل الدين عن الدولة، أو فصل الدين عن الحياة الذي يلزم منه الإلحاد بكل معنى الكلمة، فمع مجيء عصر النهضة كما يقول ريتشارد تارناس (Richard Tarnas) لم يعد الإنسان عديم الشأن نسبةً إلى الربّ، والكنيسة، والطبيعة. [تارناس، آلام العقل الغربي، ص 268]

وبدل أن يكون الإنسان في خدمة الدين صار على الدين أن يكون في خدمة الإنسان، وأصبحت منزلة الإنسان في العلمانية تتخذ الأولوية والمكانة، وجعله مركز الكون وقطب رحاه، [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 52] وإنّ الإنسان - وليس الإله - هو المصدر المطلق المخصّص بشكلٍ واسعٍ للخير والقوّة في الكون، تمجّده الفلسفات الإنسانية هو وقدراته بشكل يشابه إلى حدٍّ كبير الطريقة التي يمجد فيها الدين الخالق، وأصبح البشر يؤول من إله واحد إلى آلهة عدّة، بحيث يكون كلّ شخص إلهًا بحدّ ذاته، وهذه هي الفردانية ومحورية الفرد. [انظر: فيتز، نفسية الإلحاد، ص 36 و37]

وهذا الأمر هو الذي جعل نيتشه فيلسوف العلمانية يعلن موت الإله؛ لكي يتمّ فسخ المجال للإنسان؛ لأن الإيمان بالله ﷻ يمنع من أن يثبت الإنسان ذاته، حيث قال: «لو كان هناك إله فكيف كنت أطيع أن لا أكون إلهًا» [زكريا، نيتشه، ص 45]. فالعلمانية تسعى جاهدةً في مراحلها المتقدمة من أجل نزع القداسة من العالم والإنسان، والنظر إلى كلّ الظواهر نظرةً ماديةً لا علاقة لها بما وراء الطبيعية، وإذا تمّ ذلك فإنّ العلم الإنساني والطبيعي يُمكن أن يصبح مادةً استعماليةً، يتمّ توظيفها والتحكم فيها وترشيدها وتسويتها... ونزع القداسة يؤدّي إلى ظهور نزعة إمبريالية⁽²⁾ لدى الإنسان، فهو ينظر للعالم باعتباره مادةً نافعةً له يمكن توظيفها لحسابه. [انظر: المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ج 1، ص 259]

2- سياسة أو أيديولوجية تهدف لتوسيع نطاق حكم الشعوب والدول الأخرى بغية زيادة فرص الوصول السياسي والاقتصادي وزيادة السلطة والسيطرة، ويكون ذلك غالباً من خلال استخدام القوة الصارمة، وخاصة القوة العسكرية.

وهذه هي النظرة البراغماتية بعينها التي تركز على الجانب النفعي ومدى ما تقدّمه الفكرة من فائدة عملية.

2- التركيز على استقلالية العقل الإنساني في قدراته، وأنه الوحيد الذي يُمكن له أن يحقّق السعادة لنفسه من خلال الاهتمام بكلّ ما هو واقعيّ وعمليّ، من خلال التجربة والخبرات العلمية، واستخدام العقل الأداتي بدل العقل العملي؛ وذلك بسبب إقصاء الدين والوحي من حياة الإنسان، وسنشير فيما يأتي إلى العقل الأداتي وأهمّيته في الفكر العلماني.

يُعتبر العقل الأداتي ترجمةً للمصطلح الإنجليزي (instrumental reason) ويقال له أيضًا "العقل الذاتي" أو "التقني" أو "الشكلي"، وهو على علاقة بمجموعة من مصطلحات مثل "العقلانية التكنولوجية" أو "التكنوقراطية" ويقف على الطرف النقيض من "العقل النقدي" أو "الموضوعي". فالعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي أنّه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات وما إذا كانت إنسانيةً أو معاديةً للإنسان. وهو، على المستوى الفعلي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي بهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما (أي تحويلهما إلى وسيلة)، وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة، يرى ممثلو مدرسة فرانكفورت أنّ أحد أهمّ أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي. [المصدر السابق، ج 1، ص 242]

فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادلة، فما يهمّ في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعيّنة وإنّما ثمنها المجرد. والأيدولوجيا النابعة من هذا التبادل المجرد هي أيدولوجيا واحدة مادية، تمحو الفروق وتوحّد الواقع، مساوية بين الظواهر المختلفة، بحيث يصبح الواقع كلّهُ مادةً لا سمات لها. ولم تشكّل المجتمعات التي كانت اشتراكيةً أيّ بديل، فهي الأخرى سيطر عليها العقل الأداتي متمثلاً في التكنوقراطيات الحاكمة. ولا يفسّر ممثلو مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداتي استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية، وإنّما يرجعونه إلى عنصر ثقافي حضاري، فالعقل الأداتي يعود أولاً إلى الأساطير اليونانية القديمة، وخصوصاً أسطورة أوديسيوس؛ باعتبار أنّ الإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان الغربي. [المصدر السابق، ج 1، ص 243]

وقد ساهم العقل الأداتي الذي كان من نتاج الحداثة الغربية في جعل التواصل بين الناس نادراً، وجعل الإنسان في العصر الراهن يغرق في بحر الوحدة والفردانية، وصَبَّ اهتمامه على كل وسيلة تحقق له النجاح في الحياة، ولو على حساب هدم جميع القيم.

وكذلك اتضح من خلال ما تمّ عرضه أنّ العقل الأداتي في النظرة العلمانية توجد فيه مجموعة من الخصائص، منها: التركيز على النفعية البراغماتية التي هدفها هو الحصول على أكثر قدر ممكن من المنفعة، وجعل الآثار العملية الأشياء معيار الصدق والكذب للقضايا، وإحلال الوسائل والأدوات محلّ الغايات والأهداف، والتركيز على مبدأ أنّ الغاية تبرّر الوسيلة، والذهاب إلى النسبية والشكّائية، وغيرها من الأمور. [انظر: عزيزي، الأسس الفكرية للعلمانية.. عرض ونقد، ص 51]

وإنّ الرؤية الأداتية والآلية إلى العقل وحصر دوره في التخطيط والبرمجة - بوصفه وسيلةً وأداةً لتحقيق الأغراض والأهداف المادية - يعدّ نوعاً من اختزال العقل وحطّ شأنه ومنزله الرفيعة. نعم، لا يمكن إنكار الدور الأداتي للعقل وقدرته الفائقة على التخطيط والمحاسبة والبرمجة لتطوير الحياة الدنيوية في جميع أشكالها وصورها، ولكن لا تقتصر طاقات العقل وقدراته المدهشة في هذا الإطار الضيق، بل العقل في شقيه النظري والعملي إذا تربّى على ضوء الوحي الإلهي وهداية الأنبياء وتخلّص من قيود الخرافات والجهالات والضلالات، وتحرر من أغلال الشهوات والشبهات يقدر على أن يوصل الإنسان إلى قمة الكمال والسعادة الأبدية الحقيقية. [المصدر السابق، ص 52 و 53]

فالدين لم يقف بالضدّ من الاهتمام بالإنسان والعمل على تحقيق ما يسعده في الدارين، بل هو الذي نادى من أجل رفع قيمة الإنسان؛ لكونه خليفة الله في أرضه وأشرف مخلوقاته حيث ميّزه الله بالعقل والقدرة على التفكير، ولكن ما نجده الآن في الساحة الفكرية بشكلٍ عامّ وفي الغرب بشكلٍ خاصّ، ذهبوا إلى أبعد الحدود في هذا الأمر، فعملوا على تحقير العامل الماورائي للإنسان، وشحنه بمبادئ تعمل على قتل روحه المعنوية؛ وذلك من خلال جعل حياته عبارة عن حياة حيوانية مادية نفعية يسعى فيها لإشباع رغباته ولو على حساب دمار الآخرين، وهذا واضحٌ فيما نجده من انتشار الرذيلة والإقدام على قتل النفس، فالتركيز على هذا البعد المادّي وقتل الموجود المطلق والمتعال في فكره سبب تلك الويلات التي جرت وستجري على البشرية.

ثانياً: مبدأ النفعية في البراغماتية ودوره في التأثير على العلمانية

النفعية (Utilitarianism) أو مذهب المنفعة هو الذي يقوم الأفعال بمقدار ما تنتجه من منافع [الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 783]، وأنّ المنفعة تمثّل مبدأ جميع القيم، علميةً كانت أو عمليةً. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 499]

وقد تجلّى هذا المذهب في صور مختلفة أبرزها مذهب المنفعة اللاهوتية، ومذهب المنفعة الاقتصادية، ومذهب المنفعة الحدسي أو العقلي، ومذهب المنفعة المثالي، ومذهب المنفعة البراغماتي [الطويل، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، ص 26] وهو محور بحثنا، وسنذكر أهمّ خصائص النفعية في البراغماتية بشكل مختصر.

أ- النفعية في البراغماتية

تبدأ النفعية في البراغماتية من القاعدة التي تقول: "إنّ القضايا والأفكار الحقيقية أو الصحيحة هي القضايا التي لها آثار عملية مفيدة ونافعة"، وهذا هو المبدأ البراغماتي الذي اعتمد عليه البراغماتيون، للدلالة على معنى الأفكار الصادقة، ليصلوا من خلالها إلى الحقيقة. وهذا يعني البحث عن الفائدة التي تحصل من الأشياء، لا حقيقتها، وعليه فالحقيقي هو الذي أحصل من خلاله على الفائدة، وإذا لم أحصل عليها منه، فهذا الشيء ليس بحقيقي حتى ولو كان يمثل الواقع، فالواقع بالحقيقية هو ما يجلب المنفعة بغضّ النظر هل هو صادق أم كاذب. [راجع: لوبون، حياة الحقائق، ص 139]

ويوجد لهذا الاتجاه النفعي جذور تاريخية تصل إلى زمن السفسطائيين اليونان، وبالأخص بروتاغوراس (Protagoras) فالحقيقة عنده لا تثبت بل تُمثّل، وهو لا يخلط بين الحقيقة والفائدة، بل يُميّز بينهما، ولكنّه يذهب إلى إمكان اختيار أفيد الآراء، فيرى وجوب قيام العدل على الفائدة، لا على الحقيقة. [المصدر السابق، ص 139]

وذهبت الفلسفة البراغماتية في الاتجاه الذي سار عليه بروتاغوراس نفسه، فلا يوجد عندهم حقيقةً ولا خطأً، بل ينصبّ جل اهتمامهم ينظرون في النتائج العملية، حيث قال ويليام جيمس: «إنّ حقيقة الفكر بنتائجه... ولا يحتاج إلى تقبل حقائق معينة إلّا عندما يصبح من المفيد صنع ذلك... والفكر لا يكون حقيقياً ما دمنا غير ذوي منفعة حيوية في اعتقادنا أنّه كذلك» [المصدر السابق، ص 140].

وعليه فقد ربط البراغماتيون بين صدق الفكرة وبين النتائج العملية التي تحققها في حياة الإنسان العملية، وبالأخص معيار النفع الذي يتم من خلاله تقييم الفكرة، فإنّ المقياس الحقيقي للبراغماتيزم هو: «أن نضع الفكرة في ميدان العمل، ونطلقها لكي تعمل وتتصرف فإن أتت بالغاية المطلوبة، أي أتت بالفائدة والنفع فهي حقّ دون نزاع، وإن لم تأت بالنفع والفائدة في باطلة دون شك، والنفع والفائدة هنا يُقصد بهما أن هذه الفكرة تؤدي إلى نفس النتائج المنتظرة التي يؤدي إليها الحقّ» [فام، البراغماتزم أو مذهب الذرائع، ص 268].

فالبراغماتي، يُمكن أن يكون وبحسب مبادئه، مؤمناً أو ملحدًا، مادّيًا أو روحًا، فاضلاً أو فاسقًا وفق منفعته الشخصية، ومن البدهي ألا يُوصى بمثل هذا المبدأ إلا قليلاً. فالاتّجاه النفعي في البراغماتية يحتوي على آراء مختلفة، ويرى الكثير من أصحاب هذا الاتّجاه أنّه مناهج النيل المعرفة فضلاً عن أنّه اختبار نفعي، وأنّ المبادئ العقلية لا فائدة عملية لها، فهو كثير المراعاة للغريزة والوجدان المترادفين بعض الترادف، شأن جميع الفلسفات الوجدانية، قال أحد المدافعين عن هذا الاتّجاه: «إنّ الغريزة أمر لا ريب فيه، إنّها من المعطيات المحكمة المثبتة، والغريزة، مهما كانت مصادرها، هي عنوان ميل النوع ونفعه، فاتّباعها هو الواجب الأول لمن يريد أن يسير مع الطبيعة كما يأمر العقل» [لوبون، حياة الحقائق، ص 140].

وحسب الظاهر أنّ العقل يأمر بالعكس من ذلك، فمن مقتضيات تقدم الحضارة أن يتغلّب الإنسان على اندفاعات الغريزة، وأن لا تهيمن عليه غرائزه. قال ويليام جيمس: «يتحوّل مذهب الذرائع (البراغماتي) عن التجريد... إلى الفكر المُعين الكامل، إلى الوقائع، إلى العمل الناجع» [المصدر السابق، ص 142].

ب- تأثير النفعية البراغماتية على العلمانية

تبيّن في ما سبق أنّ البراغماتية تقوم على مبدأ المنفعة، وأن صدق الفكرة وقبولها يعتمد على ما تحقّقه من منفعة شخصية، ولا يهمّ هل هذه الأفكار سليمة وصحيحة، بل المهمّ هو تحقيق النتائج العملية منها، وسرى هذا الأمر إلى العلمانية، حيث كانت البراغماتية تسعى في نظرتها النفعية أن تسدّ الفراغ الديني في تلبيةه لمتطلّبات البشر، وحاولت العلمانية أن تُقضي الدين من جميع مجالات الحياة، فلم يكن أمامها ومن أجل سدّ الفراغ الحاصل من الدين؛ إلا الاعتماد على النظرة البراغماتية النفعية من أجل الحصول على السعادة عن طرق اللدّة.

حيث تعتبر النفعية نزعةً مادّيةً حسّيةً أعطت هذه النزعة للإحساسات الفيزيائية الأسبقية على المفاهيم الأخلاقية، بل والمفاهيم العقلية والإنسانية. فالأخلاق لا علاقة لها بالفضيلة أو الاحتياجات الروحية أو المعنى، وإتّما لها علاقة بالسعادة (اللذة) والمنفعة، وبالتالي عُرف الخير والشرّ تعريفًا مادّيًا كمّيًا، فالخير هو ما يدخل السعادة (اللذة) على أكبر عدد ممكن من البشر وما يحقق لهم المنفعة، والشرّ هو عكس ذلك (أي ما يسبّب الألم والضرر)، والعواطف الإنسانية إنّ هي إلاّ تعبير عن حركة المادّة، فالرغبة إنّ هي إلاّ التحرك نحو الشيء المرغوب فيه، والكره إنّ هو إلاّ التحرك بعيدًا عنه. وليس هناك أسئلة أخلاقية كبرى أو نهائية، فكلّ الأمور مادّيةً نسبيّةً متغيّرةً. كما أنّ الإنسان - مدفوعًا بحب الذات، وببَحْثه الدائب عن السعادة واللذة، وبما يتراكم لديه من معرفة حسّية مادّية - سيختار حتمًا ما يراه نافعًا له وما يدخل السعادة على قلبه، فهو إنسان طبيعي ورشيد، تحكمه القوانين الفسيولوجية الصارمة، وجماع الاختيارات الفردية سيؤدّي حتمًا وبشكلٍ آليٍّ تلقائيٍّ إلى سيادة نفع الأغلبية وسعادتها. فالنظرية الأخلاقية هنا ذرية كمّية تمامًا مثل رؤية العقل، ومن خلال إصلاح البيئة البرائيّة (الاجتماعية والمادّية)، وتطبيق الأخلاقيات المادّية الرشيدة وآخر الاكتشافات العلمية - يمكن استئصال شأفة الشرّ، بل إصلاح الطبيعة البشرية ذاتها (أوليس الإنسان مجرد جزء من كلّ طبيعيٍّ مادّيٍّ أكبر؟). ولكلّ هذا، كان فلاسفة العقل والتنوير فلاسفة متفائلين، يؤمنون إيمانًا قاطعًا بمقدرة الإنسان على إصلاح ذاته، وعلى الوصول إلى حلول كاملة ودائمة لكلّ المشكلات التي تواجهه، فالمركزية الإنسانية من خلال استسلامه مركزية الطبيعة، بعيدًا عن العامل الإلهي. [انظر: المسيحي، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، ج 1، ص 315 و316]

ويتبدّى الصراع بين النموذجين في التناقض بين الخاصّ والعامّ على المستوى الأخلاقي. فماذا لو أصرّ الإنسان الطبيعي المدفوع بالحبّ الطبيعي للذات على اختيار ما يضرّ الجماعة؟ وماذا لو اختارت الجماعة ما يضرّ بها، وبالأخرين؟ وعادةً ما يحسم الصراع لصالح العنصر المادّي الأقوى؛ ولذا قيل: إنّ الطبيعة هي التي أوجدت الإنسان في المجتمع؛ ولهذا فإنّ المجتمع عليه أن يرغم الفرد على أن ينشد السعادة التي يقررها له المجتمع، ومن ثمّ أصبحت القيمة مسألةً اجتماعيّةً، أي أنّ المجتمع هو الذي ينتج القيمة، وليست القيمة هي التي تحكم المجتمع، وقد حرّرت كثير من المجتمعات العلمانية الأخلاق من هيمنة علماء الدين، ولكنتها في ذات الوقت أخضعها لعلماء النفس والاجتماع والهندسة الاجتماعية والوراثية وشركات الإعلان التليفزيونية ومجلات أخبار النجوم وفصائحهم وصناعة الإباحية واللذة، وأصبحت مسؤولية

الفرد تنحصر في طريقة الأداء، فإن أدى واجبه على أكمل وجه فهو مواطن خير صالح جيد، حتى ولو كان هذا الواجب هو إبادة المعوقين والمرضى والعجزة وأعضاء الأقليات، وهذا يثير في الواقع قضية المسؤولية الأخلاقية للإنسان الفرد، إذ إن هذه الرؤية تحوِّله إلى كائن سلبي مفعول به، يعكس بيئته، ويتبع القيم الاجتماعية التي أنتجها المجتمع. [المصدر السابق، ج 1، ص 316 و317]

وعادت الأبيقورية مرةً أخرى، لكي تهدم المطلقات الأخلاقية الدينية، وهي حقيقة بارزة في العالم العلماني المتمثل في علاقة الفرد بأسرته وجيرانه وزملائه، والعلاقات السياسية والاقتصادية الدولية حيث تُعدّ المطلقات الأخلاقية مجرد وهم طوباوي ساذج لا يتجاوز وجوده الاستهلاك الإعلامي البارد؛ فالمنفعة الاقتصادية مثلاً تبيح احتلال البلدان واستنزاف ثرواتها وإبادة أهلها وتخريب بيئتها، فليس بالإمكان أن يحقق المحتل رصيماً مرضياً من المنفعة ضمن حدوده الجغرافية؛ ولذلك فلا حرج من ممارسة كل أنواع ما يعرف عند الأخلاقيين بالوحشية؛ لأن الغاية المقدسة النفعية تسوّغ كل فعل مهما بدا منكراً. وقد ينتقل الأمر إلى درجة أسوأ من العناوين الباهتة؛ وذلك عندما تتحوّل هذه العناوين إلى مسوّغات دعائية للفتك بالشعوب واستباحة محرّمات المخالفين، فتنتصر الدول المعلمنة للقتلة تحت عنوان حقّ التعايش، وتُمكنّ للأنظمة المجرمة تحت عنوان إعانة الدول الشقيقة، وغير ذلك من اللافات التي تسوّق الظلم تحت شعار حماية المنافع الاقتصادية للدول الكبرى. [انظر: عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 127] وكما تبين أنّ الدافع الرئيسي في كل فعلٍ هو كسب المنفعة الشخصية ولو على حساب الآخرين، فالشخص العلماني هو الذي يُقدّم مصالحه الشخصية على المصالح العامة وإن كلفه ذلك تدمير كل القيم الإنسانية والمبادئ الدينية، فالشخص العلماني بالنتيجة هو الذي يبحث عن المنافع الشخصية التي تجرّ النار إلى قرصه، ولو على حساب تعاسة الآخرين.

المبحث الثالث:

أثر البراغماتية على العلمانية من حيث اللوازم والآثار.. عرض ونقد

أولاً: الفردية البراغماتية ودورها في بلورة العلمانية

يُقصد بالفردية: هو اهتمام المرء بنفسه، والمحافظة على ذاته، واستقلاله وكيانه.

[انظر: نوح، شخصية المسلم بين الفردية والجماعية، ص 12]

ويقوم المذهب الفردي على إبراز هذا الكيان وجعله مقدّساً، بحيث يحرم على المجتمع المساس

بجربّته، وليس له أن يقول له هذا خطأ وهذا صحيح. [انظر: قطب، جاهلية القرن العشرين، ص 130]

لقد اهتمت الفلسفة البراغماتية بالفردية اهتماماً بالغاً، حيث يُعدّ الفرد هو الملاك الذي من خلاله ينشأ الواقع وقيّمته الأخلاقية، فجعلته ميزان الحقّ والباطل؛ وذلك من خلال الأدوات التجريبية التي تبرز أهميّة الفرد وتجعله في الاعتبار الأوّل في حساباتها، حيث يُعدّ الفرد هو الذي يحمل الفكر الإبداعي، فيصبح وظيفة عملية من خلال التوجّه إلى العقل الفردي، وهذا بدوره قد أثّر على الفكر العلماني في نظره إلى الفرد، فقد أكّدت العلمانية على الحرّيّة الفردية وتقديم مصالح الفرد على المصالح العامّة، وسوف نذكر فيما يأتي الفردية في البراغماتية، ومن ثمّ تأثير الفردية البراغماتية على العلمانية من حيث الآثار المترتبة عليها.

أ- الفردية في البراغماتية

ترى الفردانية أنّ جميع القيم ذات مصدر إنساني، وأنّ الفرد هو مصدر القيم والمبادئ الخلقية كلّها. وقد نمت الفردية في عصر التنوير الذي ظهرت فيه البراغماتية وغيرها من الفلسفات متأثرةً بديكارت (René Descartes) [انظر: الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 38]، وأصبحت من أهمّ القيم الأساسية في عصر التنوير، وقد ظهرت الفردية بشكل أكثر وضوحاً في الأخلاق الكانطية؛ إذ يرى كانط (Immanuel Kant) أنّ كلّ الأحكام الخلقية تكون مرفوضةً إذا لم تتلاءم مع الإرادات الخاصّة، فالذات الفردية هي صانعة القانون العام، لقد وضع كانط الأساس الأخلاقي للفردانية ووضع حلاً للجدل القائم بين أنصار الفرد وأنصار الجماعة، فحاول أن يؤكّد الذاتية ولكن دون الإضرار بالآخرين [المصدر السابق، ص 39]، إذ قال فكرته المشهورة: «إنّ المبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقي هو كما يلي: راع في فعلك أن يكون مطابقاً لمسلّمةٍ تصلح في الوقت نفسه لأن تكون قانوناً عامّاً، وكلّ مسلّمةٍ ليست كفوّاً لذلك فهي منافية للأخلاق» [كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 36]، فهو يرى أن نفعل ما نراه مناسباً لكل الناس، ولكنّه يؤكّد أن مصدر الفعل الأخلاقي هو الفرد، فأنا أضع لنفسني القانون الأخلاقي وبعد ذلك أرفعه إلى مستوى المطلق وأخضع نفسي له، وخضوعي له هو خضوعي لما شرعته لنفسني، فالقانون الأخلاقي لدى كانط ليس مفروضاً من قبل الجماعة ولا من أيّة قوى أخرى، بل إنّّه نابعٌ من الذات الفردية نفسها، وهنا نلاحظ أنّ كانط قد وضع الأسس الفلسفية للأخلاق الفردانية. فالفرد هو مؤسس الفعل الأخلاقي، ولكنّ الفرد هنا مشرّعٌ لنفسه وللآخرين، وهو مسؤول عن فعله وعن الآخرين أيضاً، فلقد استدلّ كانط على الفردية من خلال قوله إنّ الحرّيّة تكون ملازمة لمبدأ الاستقلال الذاتي وإلى هذا يعود مبدأ القيم العليا. [الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 39]

ويعتبر أنصار مذهب المنفعة من أكثر المعبرين عن الفردانية في الأخلاقية، كونهم يؤكّدون على المنفعة الذاتية الأخلاقية، ويتّضح هذا عند جيرمي بنتام (Jeremy Bentham)، حيث اشتقّ مذهب المنفعة من نظرية أخلاقية ترجع بوجه خاصّ إلى هتشيسون (Hutcheson) الذي كان قد عرضها عام 1720 م، حيث يرى هذا المذهب أنّ الخير هو اللذة، والشرّ هو الألم، ومن هنا فإنّ أفضل حالة يمكن بلوغها هي تلك التي يبلغ فيها تفرّق اللذة على الألم أقصى مداه. وقد أصبحت الفردانية أكثر خطورة في القرن العشرين، فقد وجد هذا التصرّو بشكل أكثر وضوحاً في فكر نيتشه، وقد اتّجهت الأفكار الحديثة المعارضة وظائف القيم وأكّدت نسبيتها، وترى التصرّوات الحديثة أنّ بإمكان الفرد أن يقرّر الأشياء المقدّسة وغير المقدّسة والخير والشرّ، وقد مثّل هذا الاتجاه الأخلاقي الفردي معظم تيارات الفلسفة الوجودية، وخصوصاً لدى سارتر في كتابه "الوجود والعدم". ثمّ جاءت الفلسفة البراغماتية التي تمثّل محور كلامنا في هذا الاتجاه لتجعل الإنسان هو خالق القيم الأخلاقية. [المصدر السابق، ص 41]

إذ تعدّ القيم الأخلاقية والمعرفة في البراغماتية مصدرها واحد، وهو الخبرة والنشاط الذاتي والتجربة النافعة التي تكون مفيدة للفرد، إذ يقول أحد روادها إنّ من أبرز الأفكار المتّصلة بنظرة الفلسفة البراغماتية للقيم، هي أنّ مصدرها هو الخبرة والنشاط الذاتي والتجربة، وهذا يعني أنّ القيم عن البراغماتيين هي نتيجة اجتهاد الإنسان في تتابع الخبرات، وقدرته على استخلاص نتائج التفاعلات المختلفة من هذه الخبرة. [انظر: شبير، دراسة ناقدة للفلسفة البراغماتية، ص 55]

فالقيم في الفلسفة البراغماتية هي أمور إنسانية تنبع من صميم الحياة التي يعيشها الإنسان على هذه الأرض، وليست أخلاقاً متعالية تُفرض على الإنسان من جهةٍ عليا، فالإنسان مستقلٌّ في ذاته وهو الذي يقوم بإنشاء واقعِهِ. [المصدر السابق، ص 57]

فمن خلال تفاعل الفرد مع الآخرين يقرّر نوعية القيم التي يجب أن توضع في المرتبة الأولى، وأنّ على الفرد أن يراقب أعماله ويرى مدى مساهمتها في تحقيق القيم التي منحها ثقته واهتمامه، فتصرّف الفرد وتحركاته نابعة من شخصيته، وليس من مصدر غريب عن نفسه. [انظر: صالح، فلسفة التربية، ص 80]

وقد أعطت البراغماتية الحرّية الكاملة للفرد من أجل تعميق تجربته وفق معيار النفع، إذ أكد جيمس على أهميّة ترك كلّ إنسانٍ يؤثر الجانب الذي يرتضيه إلى الجانب الذي يحقّق له السعادة في نفسه، ويحقّق له حياةً راضيةً ويعيش بها بمقتضى ما اقتنع به، وترك المستقبل يحكم على مواقفه بالصواب أو الخطأ. [الجابري، منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية، ص 151]

سرى هذا الأمر إلى الدين، وذلك من خلال القول بأنّ الإنسان الفرد هو الذي يعيش التجربة الدينية الخاصة، إذ جعل جيمس التجربة الدينية هي المنطلق الأساسي والبداية في بحثه عن الدين بأسلوب براغماتي، ولا يعني هنا البحث عن أدلة وجود الله، بل هو الذهاب مباشرة إلى الوقائع، ويرى أنّ للتجربة الدينية صور بقدر ما هنالك من أفراد متدينين، ومعناه أننا بصدد نزعة تجريبية فردية تتسم بطابع منهج جيمس في دراسة الفلسفة الدينية. وليست التجارب الدينية عند جيمس مجرد وثائق نجمعها وندرسها، بل هي أقرب ما تكون إلى كشف ندرس بها كيفية تجلّي الحقيقة الإلهية لأفراد مختلفين، وعلى الرغم ممّا يكتنف التجربة الدينية من قلق وصراع وأزمات نفسية، فمن المؤكّد أنّ شعور النفس بوجود قوّة عالية تستطيع أن تجد لديها الغوث والعون من شأنه أن يأخذ بيدها دائماً في هذه الحياة، وليس هذا الشعور وهمّاً خادعاً لا أساس له، بل إنّ التجربة لتدلّنا على أنّ في النفس من التيارات الروحية الخفية ما تعجز عن تفسيره النزعات الحسيّة السطحية. [انظر: إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 49 و 50]

فروية جيمس المتعلقة بالتجربة الدينية فيها نوعٌ من الغلوّ في التجربة الفردية، وتغافل عن تأثير التجربة الدينية الجمعية في الإنسان الفرد المنتمي إلى تلك الجماعة الدينية، فالواقع يخبرنا عن تأثير الطقس العبادي الجمعي - مثل الصلاة أو الحج وغيرها - في نفسية الفرد المؤمن. كذلك اعتباره الدين شخصياً يختلف من شخص إلى آخر؛ لكي يلغي وجود الدين القائم على المعتقدات الجمعية، وعليه فالفلسفة البراغماتية اهتّمت بمسألة التجربة الدينية؛ وذلك من أجل قياس حقيقة تلك التجربة وصدقها على وفق النظرة البراغماتية النفعية التي تهتمّ بما يقدّمه الدين من نتائج عملية. [انظر: الحيدري، فلسفة الدين في الفكر الغربي، ص 237]

ب- تأثير الفردية البراغماتية في بلورة العلمانية

لقد تأثرت العلمانية في الفردية البراغماتية؛ إذ جعلت همّ الفرد هو الحصول على أكبر قدرٍ من المنفعة الشخصية، التي تُنمّي فيه الأناية المفرطة على حساب القيم الواقعية التي لها تأثير في سلوك الإنسان، فتحول الأمر من جعل القيم الأخلاقية الواقعية منطلقاً من أجل توفير السعادة للآخرين عن طريق الإيثار إلى عملية كسب المنافع الشخصية الأناية. إذ بدأ في عصر التنوير التركيز على النزعة الفردية وأصالة الفرد في مقابل أصالة المجتمع، بعد ردّة الفعل التي حصلت بين الكنيسة والمجتمع الغربي، وفيها خرج العلم والأخلاق والسياسة عن هيمنة الكنيسة، فلم يستقلّ في هذه المرحلة العلم عن الدين فقط، بل حتّى

علم الأخلاق استقلَّ أيضًا، فقد حاول المفكّرون الغربيّون في هذه المرحلة إيجاد جملة من القواعد الأخلاقية التي لا تستند على الدين، من خلال التركيز على الإرادة الفردية، وأصبحت الأخلاق تبتني على نظرة علمانية دنيوية بعيدة عن الدين وتأثيراته على واقع الحياة في تلك المجتمعات، فتمّ تفسير الأخلاق في العلمانية على أساس الاتجاه النفعي القائم على أصل المنفعة الفردية بمعزل عن الدين والقيم الدينية، فجعلوا الأخلاق نسبيةً حسب كلّ فرد وما تجلب له من مصلحة ولو على حساب تعاسة الآخرين.

وقد أصبح محور الأخلاق في العلمانية هو عامل المنفعة والنظرة البراغماتية التي لا تهتمّ بالقيمة الأخلاقية بما هي قيمة، بل تنظر إليها على أساس ما تقدّمه من منفعة عملية ولو كانت بعيدة عن الواقع، فهذا فيلسوف العلمانية نيتشه الذي أعلن موت الإله يرى أنّ الإنسان جزء لا يتجزأ من الطبيعة الماديّة، وليس له بعد آخر غير المادّة، فالإنسان مكتفٍ بذاته ولا يحتاج إلى أيّ قيمٍ عليا تأخذ بيده، وليس له عقلٌ مسبقٌ وروحٌ ثابتةٌ مفارقةٌ لجسده الفاني، فلا يوجد عند نيتشه قيمٌ مطلقةٌ أو معايير ثابتةٌ لا تتغيّر ورفض القول بإرجاعها إلى الله، وكذلك أنكر إرجاع القيم المطلقة إلى العقل، فأدّى بالتالي إلى إنكار وجود الخير في ذاته أو الحقّ في ذاته، فالأخلاق عبارة عن معايير صنعها الإنسان لهدف معين، وفي وسعه أن يبدلها إن شاء وأن يضع لنفسه هدفًا آخر، وعليه فالأخلاق عند نيتشه مرتبطة بالنتيجة وبالفعل، أي أنّها هي الأخرى حلقة في السلسلة المتلاحقة، وهذه هي النظرة البراغماتية للأخلاق والقيم الأخلاقية. [انظر: عويضة، فريدريك نيتشه نبّي فلسفة القوّة، ص 89 و 90]

فهو يدعو لخلق القيم التي تحافظ على النوع الإنساني، فهي قيم ذرائعية، ولكنها ذات سموّ إنساني، وهذا أيضًا ما تؤكّد عليه الفلسفة البراغماتية؛ إذ ليس هناك حقيقة قائمة خارج التاريخ الإنساني، بل إنّها مرتبطة بالإنسان ومصيره، وبالتالي فإنّه هو الذي يخلقها للحفاظ على وجوده. فالصواب في فلسفة نيتشه هو ما يحافظ على حياة الفرد والفرد المتميّز بالذات؛ لأنّه كنز الحياة وينبوعها. [الكحلاني، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، ص 85]

لم تذهب العلمانية بعيدًا عمّا ذهبت إليه البراغماتية في التجربة الدينية، حيث ركّزت العلمانية على مسألة فصل الدين عن الدولة، بل عن الحياة، وحوّلت مسألة الدين على أنّها علاقة فردية باطنية روحية يعيشها الشخص صاحب تلك التجربة مع الله تعالى، وبما أنّ الدين ليس له مورد نفعي براغماتي فلا قيمة عملية له، فينبغي أقصاؤه عن ساحة الدولة وحصره بالفرد، هذا على مستوى العلمانية الجزئية، وأمّا على مستوى العلمانية الشاملة،

فالدين ينبغي أقصاؤه أيضًا عن ساحة الحياة، والعمل على قتله حتى على المستوى الفردي، والذهاب إلى الإلحاد والربوبية بكل معانيها.

وتشكل التجربة العرفانية عند برايتمان تجربةً دينيةً، وتتمثل في وعي الله ﷻ بدون واسطة وبمعزل عن العقل وإرادة الفرد أو المجتمع، بل هي وعي مباشر بالله تعالى. [انظر: الحائري، الفتاوى المنتخبة، ص 24]

وقد ركّز شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) وجيمس على الجانب الشخصي والفردي للدين، وهذا ما ذهبت إليه العلمانية في نظرتها للدين، فقد جعلت الدين أمرًا شخصيًا وفرديًا مرتبطًا بالوجدان والشعور الباطني، وليس له أي دور في إدارة الحياة المدنية. [المصدر السابق، ص 24]

كان الهدف من حصر الدين في التجربة الشخصية التي يعيشها الفرد هو إقصاء العامل الماورائي الذي له الدور الفعال في حركة المجتمع، وتأسيس نظام يقوم على توفير السعادة في الدارين، فقد حاول العلمانيون أن يقصوا الدين من ساحة الحياة وحصره بالعلاقة الفردية، وذلك من أجل تأسيس نظام قائم على فصل الدين عن الدولة، ولكن هذا الأمر لا يتم إلا من خلال ضرب الأسس التي يستند عليها الدين، ومن بينها النبوة والوحي، فقالوا ببشرية الوحي وإثمه أمرًا غير مقدس، حيث يؤكد ويصرح بعض الحداثيين بأن الوحي عبارة عن تجربة دينية عرفانية عاشها النبي وهي نابعة من ذاته، ولا يلتقي النبي شيئًا من خارج نفسه؛ لذلك يصرح بعضهم بأن «النبوة هي نوع من التجربة العرفانية والكشف» [سروش، بسط التجربة النبوية، ص 10]. وعليه فلا يمكن أن نجعل هذه التجربة الدينية التي عاشها النبي سلوكًا في حياتنا، ونجعلها دستورًا نسير عليه؛ لأنّ الذي عاشه النبي حاله حال التجارب الأخرى التي يمرّ بها العرفاء من خلال الكشف ولو بشكل أقوى، مع أنّ هناك فرقًا واسعًا بين التجارب العرفانية والتجربة النبوية، فالتجارب العرفانية قابلة للخطأ والصواب، وأمّا ما يتلقاه النبي من الوحي فهو غير قابل للصواب والخطأ؛ لأنّه معصوم من الخطأ والعصيان، كما ثبت في محله.

ونكتفي هنا إلى ما طرحناه في مسألة التجربة الدينية، تاركين البحث فيها إلى دراسات أعمق وأدق، ولكنّ ما أردنا أن نوضحه في هذا الباب أنّ حصر الدين على أنّه حالة خاصة يعيشها الفرد أمرٌ غير صحيح؛ لأنّ الدين عبارة عن سلوك حياة جاء من أجل حل مشكلة المعرفة عند جميع الناس، وفق آلية تحقّق لهم المساعدة في الدارين عن طريق الأنبياء والرسل.

ثانيًا: النسبية البراغماتية ودورها في بلورة العلمانية

النسبية عبارة عن منهج فلسفي يرى أنّ جميع وجهات النظر المتبادلة بين الآخرين صحيحة؛ لأنّ الحقيقية تدور مدار الفرد وتُنسب إليه، فهو الذي يُحدّد واقعها حسب ما يراه، وهذا يؤدّي إلى أن يكون الدين والأخلاق والكثير من مجالات الحياة الأخرى حقائق نسبية بالنسبة للفرد، وعليه فلا يُمكن أن يدّعي أي شخص ويقول إنّ فكري أو طريقتي هي الصحيحة دون غيرها؛ لأنّ ما أراه حقًّا قد تراه باطلاً والعكس كذلك، ولكيّ لا أحكم على باطلك وأنت لا تتبنّى الحقّ الذي معي، فالحقيقة نسبية ولا يُمكن الجزم بها وأطلاقها، بمعنى آخر أنّه لا وجود للحقائق الموضوعية، فما تراه أنت حقيقياً فهو بالنسبة لك وحدك حقيقي، وما أراه حقيقياً فهو بالنسبة لي حقيقي؛ فلا أحكم عليك بالخطأ ولا تحكم عليّ بالخطأ فنحن متساوون؛ لأنّه لا يُمكن لأيّ شخص أن يدّعي أنّه صاحب الحقّ المطلق، وقد انتشر هذا المنهج في الفكر الغربي القديم والمعاصر بشكل ملحوظ، حيث تبني الفكر الفلسفي الغربي النسبية ورفض الحقائق المطلقة، ولودقنا بالأمر لوجدنا أنّ تبني النزعة الإنسانية ومحورية الإنسان، والتي تولّد منها الاهتمام بالفرد بما هو فرد، سينتج بالنتيجة وبشكل طبيعي النسبية في كلّ شيء حتّى في عدم التصديق بوجود إله لهذا الكون؛ لأنّ النسبية تدعو إلى التحرّر من جميع الحقائق إلّا حقيقة النسبية، وسوف نشير فيما يأتي إلى ما له دور في مورد بحثنا، وهي النسبية المعرفية والنسبية الأخلاقية التي ركّزت عليهما البراغماتية والعلمانية على حدّ سواء.

1- النسبية المعرفية: المقصود من نسبية المعرفة أنّ المعرفة الإنسانية نسبة بين الذات العارفة والموضوع المعروف، وأنّ العقل الإنساني لا يحيط بكلّ شيء، وإذا أحاط ببعض جوانب الأشياء وضعها في قوالبه الخاصّة، فنسبية المعرفة ترجع إلى القول: إنّ العقل لا يستطيع أن يعرف كلّ شيء، فإذا عرف بعض الأشياء لم يستطع أن يحيط بها إحاطة تامّة. وما من فكرة في العقل إلّا كان إدراكها تابعاً لمعارضتها بفكرة سابقة مختلفة عنها أو شبيهة بها؛ لذلك كان من المحال إدراك المطلق؛ لأنّه لا يتصوّر وجود شيء خارجه حتّى يعارض به. وإذا كان العقل - كما يقول كانط - صائغاً، يكيّف معطيات التجربة ويصوغها وفق قوالبه الخاصّة، فلا تعجب لاختلاف صور المعرفة باختلاف قوالب الصائغ. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 466]

2- النسبية الأخلاقية: هو اتّجاه يذهب إلى أنّ فكرة الخير والشرّ تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، من غير أن يكون هذا التغيّر مصحوباً بتقدّم معيّن [المصدر السابق، ج 2، ص 466]،

وعليه فلا توجد أخلاق تتصف بالإطلاق؛ لأنه لا يوجد خطأ أو صواب فيها، فلا قيمة إذن للأخلاق، وسنعرض فيما يأتي النسبية في البراغماتية سواءً على المستوى المعرفي أو الأخلاقي، وبعدها نُشير إلى تأثير النسبية البراغماتية على العلمانية.

أ- النسبية في البراغماتية

لقد اهتم رواد الفلسفة البراغماتية بهذا الاتجاه؛ لأنه ينسجم مع البناء المعرفي الذي وصلوا إليه من خلال تبنيهم عامل المنفعة المنتظر من كل عمل، فمن حيث المعرفة ذهب بيرس إلى إنكار المعرفة الحدسية التي تعتمد من حيث الصدق على ذاتها، وتكون أساساً لغيرها، حيث ينكر بيرس أن يكون لنا معرفة مباشرة بأنفسنا كأفراد مستقلة، أي أننا عاجزون عن الشعور شعوراً مباشراً بذواتنا وحالاتنا العقلية المختلفة، فهو لا ينكر أننا نعرف هذه الوقائع عن أنفسنا، ولكنه ينكر أن معرفتنا لها حدسية. [انظر: زيدان، البراجماتيزم عند وليم جيمس، ص 67]

فإنكار بيرس للمعرفة الاستدلالية إشارةً إلى أن القضايا الفطرية قضايا لا معنى لها، وأن القضايا البسيطة التي يعتقد بصحتها رجل الشارع هي القضايا الصادقة، وتصلح هذه القضايا أن تكون أساساً للمعرفة الإنسانية، وهذا الإنكار للحدس يمهد السبيل لتقرير أن العلم الصحيح ما كان مؤسساً على ما نعتقد؛ لأن الفكرة الصحيحة ليست الفكرة المجردة المتعالية على حياة الناس ووقائعهم، وإنما هي الفكرة العامة التي يراها كل إنسان ويستطيع أن يحققها كل فرد، ومن ثم على العلم أن يجد لها تحليلاً وتدعيماً عقلياً. [المصدر السابق، ص 78]

وذهب جيمس إلى أن المعرفة نظرية تجريبية، حيث يعالج أي مشكلة معرفية وفق التجربة الجزئية المحسوسة، حيث قال: «لذلك ارتضيت فيما يتعلق بنظرية المعرفة، المذهب التجريبي، وأمنت بنظرية عملية، وهي أنه يجب علينا أن نسير في تجاربنا ونمضي في تفكيرنا حول هذه التجارب؛ لأن أفكارنا وآراءنا لا تتطور وتدرج نحو الكمال إلا بهذا السبيل، ولكن أن تصر على أن نظرية من تلك النظريات - أي نظرية كانت - حق، لا يقبل الإبطال أو الشك، فذلك على ما أعتقد خطأ عظيم... فليس هناك من اليقين الذي لا يعتره إلا حقيقة واحدة، وهي تلك الحقيقة التي لم تقدر فلسفة الشك نفسها أن تهدمها، ألا وهي وجود ظاهرة الشعور، وتلك هي النقطة الجرداء التي تبدأ منها المعرفة» [انظر: جيمس، العقل والدين، ص 16 و 17]. وعليه فالمعرفة عند جيمس فردية وتجريبية، وهذا بدوره يؤدي إلى النسبية.

وقال جون ديوي: «إنَّ المعرفة بمعناها الدقيق كشيءٍ نمتلكه إنما تتكوّن من مواردنا الفكرية، أي من كلّ العادات التي تجعل فعلنا ذكيًا، ولا يدخل في تكوينها إلا ما انتظم في استعداداتنا، بحيث يتيح لنا تكييف البيئة وفقًا لحاجتنا. وتكييف أهدافنا ورغباتنا وفقًا للموقف الذي نعيش فيه، فالمعرفة ليست مجرد شيءٍ نعيشه الآن، بل تتكوّن من الاستعدادات التي نستخدمها عمدًا أو عن وعيٍ لفهم ما يحدث لنا الآن، والمعرفة من حيث هي فعلٌ أو عملٌ هي إبراز بعض استعداداتنا إلى نطاق الوعي بقصد تبديد حيرةٍ ما، عن طريق فهم الصلة بيننا وبين العالم الذي نعيش فيه» [ديوي، الديمقراطية والتربية، ص 305]. والمعرفة عند ديوي أداتية نتخذها لتنظيم الأشياء تنظيمًا جديدًا حسب ما نريد، وليست الحقائق ثابتةً موجودةً وجودًا سابقًا، ولكننا نكسب المعرفة كلما تدرّجنا في البحث وسرنا في طريقه. [ديوي، البحث عن اليقين، ص 17]

بعد أن تمّ عرض نظرية المعرفة في الفلسفة البراغماتية من قبل أهمّ روادها، وتبيّن لنا أنّ ما ذهبوا إليه في المعرفة يقوم على الفردية والنسبية في المعارف، نأتي الآن لذكر البعد الآخر وهي الأخلاق، حيث رفض أتباع هذه الفلسفة كون القيم ثابتةً؛ لأنّ الإنسان هو الذي يخلق قيمه بنفسه. والأخلاق عند جيمس تتكوّن من ثلاثة عناصر رئيسية، وهي: الإلزام الخلقي، ومذهب التفاؤل الخلقي، وحرية الإرادة عند الإنسان، فالأخلاق في مفهوم جيمس هي أخلاق كفاح ونضال، وطبيعة الحياة عملٌ متّصلٌ وكفاحٌ مستمرٌّ، وتجدّدٌ لا ينقطع وتطوّرٌ لا يحده حدٌّ، وعلى ذلك فلا يمكن أن تكون هناك أخلاق مكتملة كما لا يمكن أن تكتمل الأخلاق إلّا حين تنتهي آخر تجربة لآخر إنسان. فهو يذهب إلى أنّ الأحكام الأخلاقية تجريبية تتطوّر وتتغيّر طبقًا لتغيّر الرأي العام الذي يعدّ في نظره معيار الصواب بالنسبة للأحكام والقواعد الأخلاقية، فلا توجد أحكام أخلاقية مطلقة بحال من الأحوال. [انظر: عثمان، الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه، ص 385]

فالفلسفة البراغماتية ترى أنّ القيم في المجتمع ولدى الأفراد أيضًا قيم نسبية تؤثر في أعمالهم وسلوكهم، وفي الاحتمالات التي يضعونها لحلّ المشكلات التي تواجههم، وهي لا تؤمن بوجود قوانين أخلاقية مطلقة، بل يجب أن تبقى خاضعةً للتغيّر، فليست هناك قوانين أخلاقية أو قيمية يفرضها واقع معيّن، فالأحكام التي تصدرها على شيء ما تعتمد على نتيجة هذا الشيء. [انظر: عبد الرحمن، فلسفة التربية، ص 80]

ب- تأثير النسبية البراغماتية في بلورة العلمانية

تعدّ النسبية من المبادئ المعرفية التي تستند عليها العلمانية في بناء صرحها المعرفي، فهي لم تذهب بعيداً عن النظرة البراغماتية النسبية في المعارف والأخلاق ضمن نظرة نفعية تقصي الواقعية عن جميع مجالات الحياة، حيث ينطلق المبدأ العلماني من أصل مصارمة ما هو متجاوز للعالم ليؤصل في الحين نفسه لعقيدة نسبية المعرفة والقيمة، ومن خلالها تتحوّل حقيقة الأشياء من الفكرة إلى المفكر، فتلاشت بذلك الماهية الذاتية ليحل محلّها الذوق الفردي أو المدرسي، لتكون الحقيقة الوحيدة في الوجود هي أنّه لا حقيقة، فالحقيقة كما يقول هايدن وايت (Hayden White) أستاذ الأدب المقارن في جامعة كاليفورنيا: إنّها تُصنع ولا توجد، وهذه نظرة براغماتية واضحة، وجعلت هذه النسبية الإنسان الأوربي يُهيمن عليه الشك؛ بسبب فقدان النظرية الثابتة التي ينطلق منها ويؤسّس عليها أفكاره، حيث قال جورج بارنا (George Barna): «إنّ عالم ما بعد الحداثة هو كونه بلا مركز. ولا توجد سلطة نهائية فوق الذات؛ ولذلك تحكم الفوضوية الأخلاقية اليوم» [انظر: عامري، العلمانية طاعون العصر، ص 138 و139].

وقد أدّت النسبية على المستوى الديني إلى إحلال الأرثوذكسي (Orthodoxy)⁽³⁾ محلّ الأرثوذكسي (Orthodoxy)⁽⁴⁾؛ أي: أنّ الإنسان المتحرّك ضمن الحدود الدنيوية قد أضحى اليوم يتصرّف بمقتضى الحاجة إلى الممارسة وضمن العرف القيمي لمكانه وزمانه، ولا ينطلق من تصوير أولي عقدي مطلق، وهذا نوع من النفعية الدينية الحادثة التي تؤول إلى تقليص المطلق الديني أو إلغائه لحساب الحافز الظرفي المتحوّل، وقد هيمنت النسبية على العلمانية حتى أصبحت جزءاً منها، فقد عرف الكاتب العلماني مراد وهبة العلمانية بأنّها: «التفكير في النسبي بما هو نسبي وليس بما هو مطلق»؛ أي: «بمعنى تناول الظواهر الإنسانية والتي هي نسبية بالضرورة بمنظور نسبي وليس بمنظور مطلق» [وهبة، الأصولية والعلمانية، ص 58].

كذلك تؤكّد العلمانية أنّ الأخلاق نسبية، وأنها متغيّرة حسب الزمان والمكان، حتّى تتخلّص من كلّ صبغة دينية وعرقية، وهي بذلك تنفي أيّ مبدأ أخلاقي إلّا مبدأ المنفعة، فكلّ الأمور نسبية من العبارات الأساسية في الخطاب العلماني، سواءً كان في العالم الغربي أو الشرقي، إذ لا يُدرك الكثيرون مضامين هذه العبارة على المستوى المعرفي والأخلاقي، فهي تعني عدم وجود مطلقات ثابتة أو متجاوزة للعالم الطبيعي المادّي (فهي الحياة الدنيا ليس إلّا)،

3- لغة: العمل الصحيح، واصطلاحاً: السلوك ضمن شعيرة مقرّرة.

4- لغة: الطريق المستقيم، واصطلاحاً: العقيدة السليمة مقابل الهرطقة.

ومن ثمّ لا يمكن الوصول إلى أيّ يقين معرفي، فالحقيقة نسبية، ومع غياب الحقيقة لا يمكن أن يكون هناك حقّ، ولا يمكن التوصل إلى أيّة قيم أخلاقية فكلّ القيم الأخلاقية نسبية، وهذا يعني في واقع الأمر غياب المعيارية واختفاء أيّة إنسانية مشتركة، ومن ثمّ سقوط مفهوم الإنسانية نفسه، إذ كيف يمكن أن يكون هناك مفهوم للإنسان دون أن يكون هناك معيار معرفي أو أخلاقي؟ وكلّ هذا يعني نزع القداسة عن العالم بأسره وتساوى الإنسان بكلّ الكائنات، ومن ثمّ لا تكون له أيّة مكانة خاصّة في الكون، أي أنّ الإنسان يصبح شيئاً ضمن الأشياء، تسري عليه القوانين الطبيعية الماديّة، وتهيمن عليه الواحدية الماديّة.

[انظر: المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، ص 64 و65]

وقد توسّع نطاق النسبية المعرفية والأخلاقية في العصر الحاضر حتّى أصبح من المستحيل الإيمان بأيّة قيم، وهذا بدوره يؤدي إلى ضياع الأسرة والانحلال الجنسي وسيطرة عامل اللذة الماديّة على المجتمعات التي أدت إلى هدم كلّ القيم الأخلاقية، حيث أصبحت اللذة إحدى الآليات التي يستخدمها المجتمع العلماني الحديث في استيعاب الجماهير في عمليات الضبط الاجتماعي بعد أن كان يبذل جهوداً لمحاصرتها وإعلائها. [المصدر السابق، ص 119]

هذا كلّه بسبب عامل الحرّيّة المفرطة، إذ يذهب العلمانيون إلى أنّ وجود الحقيقة المطلقة يعمل على كبت المعرفة الحرّة، وبسبب هذه الحرّيّة المعرفية سيكون كلّ فرد على حقّ، ونفي الحقيقة المطلقة حيث يكون ميزان الحقّ غير متساوٍ بين الأفراد، فما هو حقّ عندي يكون ليس بحقّ عند الآخر.

وعليه فقولنا إنّ الحقيقة نسبية وإنّ الأخلاق نسبية يعدّ من المقولات التي تناقض نفسها، فمن تبوّى هذا الرأي قال كلّ حقيقة نسبية أو كلّ أخلاق نسبية، وهما عبارتان مطلقتان فما فرضته نسبي أصبح مطلقاً، وهذا يؤدي إلى بطلان القول بالنسبية على المستوى المعرفي أو الأخلاقي، وكذلك القول بالحقيقة النسبية خلاف الواقع، حيث يوجد الكثير من الأمور المطلقة التي لا نستطيع أن نجعلها نسبية وغير ثابتة مثل الإنسان مفكّر، والقمر منير والماء يروي العطشان، وغيرها من الحقائق الواقعية التي لا تقبل التبدّل والتغيّر.

الخاتمة

لا بدّ أن نذكر هنا إنّ ما توصلنا إليه من تأثير البراغماتية على العلمانية من حيث المبادئ والآثار، كان له الدور الفاعل في تعميق الفكر العلماني وتوسع جذوره الفلسفية من حيث عامل المنفعة والنسبية والفردية وغيرها، ولا يخفى كذلك أنّ العلمانية كان لها أيضًا الدور الفاعل في التأثير على الكثير من الفلاسفة الغربيين في نظرتهم إلى الدين والدولة، وهذا أيضًا أثر على الفلسفة البراغماتية في نظرتها السياسية المعتمدة على فصل الدين عن الدولة، وعن ساحة الحياة أيضًا، وعليه فإنّ أغلب هذه الفلسفات أو الأفكار جاءت نتيجةً لردّة الفعل التي حصلت ضدّ الكنيسة وأرباب الكنيسة، ممّا أدّى إلى ظهور نزعاتٍ فلسفيةٍ تحمل شعار العلم والعلمنة، بعيدًا عن الدين وما يقدمه من أجل بناء الفرد والمجتمع لتحقيق السعادة في الدارين.

قائمة المصادر

- إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ط 1، 1968 م.
- ابن صابر، محمد، الدين والنزعة الإنسانية عند ويليام جيمس، مجلة مقاربات فلسفية، المجلد 8، العدد 1، 2021 م.
- الجابري، علي حسين حسن، منطق الصراع بين الذرائعية النفعية والعقلانية العربية النقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، 1995 م.
- الحائري، كاظم، الفتاوى المنتخبة، دار البشير، ط 4، 1435 هـ.
- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط 3، القاهرة، 1420 هـ.
- الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، العلمانية، دار الهجرة.
- الحيدري، إحسان علي، فلسفة الدين في الفكر الغربي، دار الرافدين للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1 بيروت، 1434 هـ.
- الرماح، إبراهيم عبد الله، الإنسانية المستحيلة، مركز دلائل، ط 2، الرياض، 1439 هـ.
- الشافعي، منى محمد بهي الدين، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسير القرآن الكريم.. عرض ونقد، دار اليسر، ط 1، القاهرة، 1429 هـ.
- الطعان، أحمد إدريس، العلمانيون والقرآن الكريم.. تاريخية النص، دار ابن حزم للنشر والتوزيع، ط 1، المملكة العربية السعودية، 1428 هـ.
- الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية، ط 1، القاهرة، 1953 م.
- العطاس، سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، دار النفائس، ط 1، الأردن، 1420 هـ.
- الكحلاني، حسن محمد، الفردانية في الفكر الفلسفي المعاصر، مكتبة مدبولي، ط 1، القاهرة، 2004 م.

الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الأسوة للطباعة والنشر، ط 7، طهران، 1434 هـ.

المسيري، عبد الوهاب، العلمانية الجزئية والعلمانية الشاملة، دار الشروق، ط 1، القاهرة، 1423 هـ.

المسيري، عبد الوهاب، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، ط 1، القاهرة، 1427 هـ.

المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، ط 1، القاهرة، 1999 م.

النشار، مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة، ط 4، القاهرة، 1998 م.
بيري، رالف بارتون، إنسانية الإنسان، ترجمة: سلمى الخضراء، منشورات مكتبة المعارف، بيروت، 1989 م.

بيومي، محمد مصطفى أحمد، درجات المعرفة بين الدين والفلسفة والعلم، دار الفكر الجامعي، ط 1، الإسكندرية، 2010 م.

تارناس، ريتشارد، آلام العقل الغربي، ترجمة: فاضل جكتر، مكتبة العبيكان، ط 1، الرياض، 1431 هـ.

جديدي، محمد، فلسفة الخبرة جون ديوي نموذجاً، المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 2004 م.

جماعة من كبار اللغويين العرب، المعجم العربي الأساس.

جيمس، ويليام، أحاديث للمعلمين والمتعلمين في علم النفس، ترجمة: محمد علي العريان، عالم الكتب، القاهرة، 1961 م.

جيمس، ويليام، البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008 م.

جيمس، ويليام، العقل والدين، ترجمة: محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت.

ديوي، جون، البحث عن اليقين، ترجمة: فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، 1960 م.

ديوي، جون، نمو البراغماتية الأمريكية، في كتاب فلسفة القرن العشرين، ترجمة: عثمان نوية، الإدارة العامة للثقافة، القاهرة.

زكريا، فؤاد، نيتشه، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2017 م.

زيدان، محمود، البراجماتيزم عند وليم جيمس (رسالة ماجستير)، جامعة القاهرة - كلية الآداب، 1965 م.

سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة: أحمد القبانجي، منشورات الجمل، ط 1، بيروت، 2009 م.

سروش، عبد الكريم، بسط التجربة النبوية، مؤسسة الصراط الثقافية، ط 6، طهران، 1392 ش.

شبير، محمد خضر عوض، دراسة ناقدة للفلسفة البراغماتية في ضوء المعايير الإسلامية (رسالة ماجستير)، الجامعة الإسلامية، غزة، 1431 هـ.

صالح، هاني عبد الرحمن، فلسفة التربية، مطبعة الجيش العربي، الأردن، 1967 م.

صليبيا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.

عامري، سامي، العلمانية طاعون العصر.. كشف المصطلح وفضح الدلالة، تكوين، ط 1، السعودية، 1438 هـ.

عبد الرحمن، هاني، فلسفة التربية، عمان، 1967 م.

عثمان، محمود عبد الحكيم، الفكر المادي الحديث وموقف الاسلام منه، الدار الإسلامية للطباعة والنشر، ط 3، القاهرة، 1985 م.

عزيزي، مصطفى، الأسس الفكرية للعلمانية عرض ونقد، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، ط 1، كربلاء المقدسة، 2020 م.

عويضة، كامل محمد محمد، فريدريك نيتشه نبى فلسفة القوة، سلسلة الأعلام من الفلسفة، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1993 م.

- فام، يعقوب، البراجماتزم، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1936 م.
- فيتز، بول سي، نفسية الإلحاد إيمان فاقد الأب، ترجمة: مركز دلائل، مركز دلائل، ط2، الرياض، 2013 م.
- قطب، محمد، جاهلية القرن العشرين، دار الشروق، القاهرة، ط 12، 1412 هـ.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، تقديم وترجمة: عبد الغفار مكوي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2020 م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدان، ط 1، بيروت، 1996 م.
- لوبون، غوستاف، حياة الحقائق، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م.
- مجموعة من الأكاديميين العرب، الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف، ط 1، الرباط، 2013 م.
- مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، إسطنبول، دار الدعوة.
- مصطفى، باحو، العلمانية المفهوم والمظاهر والأسباب، جريدة السبيل، ط 1، المغرب، 1432 هـ.
- موسى، خليل توفيق، معجم الإرشاد، دار الإرشاد للنشر، ط 1، القاهرة، 2001 م.
- نوح، السيد محمد، شخصية المسلم بين الفردية والجماعية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة.
- وهبة، مراد، الأصولية والعلمانية، دار الثقافة، القاهرة، 1995 م.

Duality of Reason and Revelation in the Philosophical Method of Thomas Aquinas.. Reviewing and criticism

Ali Shimon Hanna

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: ali.sheikh@aldaleel-inst.com

Abstract

The topic of the article is the study of the relationship of reason and revelation in the philosophical approach of Thomas Aquinas, the Christian philosopher. The study highlights the most important foundations of Aquinas's philosophical approach, especially the most important philosophical-theological issue. It is the relationship between reason and revelation, and how Aquinas attempted to use revelation and reason in order to found the most important Christian theological beliefs, how to make use of philosophy to explain those beliefs, how to defend Christian thought, theology and beliefs, and prove that it would not contradict reason. Moreover, the study discusses Aquinas's reformatory impact on Christian thought, and how he has quoted many philosophical issues from the Peripatetic school, especially the philosophical views of Ibn Sina (Avicenna). Aquinas also has greatly been affected by the views of Ibn Rushd al-Andalusi (Averroes), who had explained the philosophy of Aristotle. Therefore, the philosophy of Ibn Rushd and Ibn Sina is the original source of Aquinas's philosophy that has overcome the whole Europe since the thirteenth century, especially in his attempt to synthesize reason and Christian revelation, or wisdom and the Shariah.

Keywords: reason, revelation, philosophical thought, Thomas Aquinas.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 67-93

Received: 05/03/2022 | Accepted: 01/04/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



ثنائية العقل والوحي عند توما الأكويني.. عرض ونقد

علي شمعون حنا

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: ali.sheikh@aldaleel-inst.com

الخلاصة

موضوع البحث هو دراسة علاقة العقل والوحي في المنهج الفلسفي لتوما الأكويني الفيلسوف المسيحي، وتبرز هذه الدراسة أهم أسس المنهج الفلسفي عنده، لا سيما أهم مسألة فلسفية لاهوتية وهي كيفة العلاقة بين العقل والوحي، وكيف سعى لاستخدام الوحي والعقل في تأصيل أهم الاعتقادات اللاهوتية المسيحية، وكيفية توظيف الفلسفة لتوضيح تلك الاعتقادات، وكيفية دفاعه عن الفكر واللاهوت والعقيدة المسيحية، وإثبات عدم مخالفتها للعقل، وكذلك بيان أثره التجديدي في الفكر المسيحي، وكيفية اقتباسه للكثير من المسائل الفلسفية من منهج المدرسة المشائية وعلى الخصوص آراء ابن سينا الفلسفية، وقد تأثر الأكويني أيضًا بشكل كبير بآراء ابن رشد الأندلسي الشارح لفلسفة أرسطو، وفلسفة ابن رشد وابن سينا هي المنبع الأصلي للفلسفة الأكوينية التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الثالث عشر، وخصوصًا في محاولته للتوليف بين العقل والوحي المسيحي أو الحكمة والشرعية.

الكلمات المفتاحية: العقل، الوحي، الفكر الفلسفي، توما الأكويني.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 67 - 93

استلام: 2022/08/03 | القبول: 2022/09/16 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تتناول هذه الدراسة العلاقة بين العقل والوحي الفلسفي لتوما الأكويني الكاثوليكي مؤسس الاتجاه الفلسفي التجديدي في الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط، ويستعرض البحث المنهج الفلسفي عند توما الأكويني في التوفيق بين الوحي والعقل، فمع استناده على نصوص الكتاب المقدس في إثبات العقائد التي يراها حقّةً وصحيحةً، وسعى جاهداً لطرح تلك العقائد بثوب جديد قوامه العقل والفلسفة، في محاولة منه للتوأمة بين العقل والنقل لإثبات العقائد الدينية المسيحية والدفاع عنها عقلياً وفلسفياً.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

قبل الدخول في أصل البحث أرى لزماً التطرّق إلى المبادئ التصورية للموضوع، وذلك من خلال تقديم تعريف عن المفاهيم المرتبطة بالعنوان لتتضح الصورة بشكل أفضل، وبعد ذلك تقديم مختصر عن حياة الفيلسوف توما الأكويني.

أولاً: العقل

العقل لغة كما عرّفه الجوهري هو الحجر والنهي [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 1769]، وقال ابن فارس: «العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مضطرد يدلّ عظمه على حبسة في الشيء أو ما يقارب الحبسة، ومن ذلك العقل وهو الحابس عن ذميم القول والفعل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 69]، وقال ابن منظور: «العقل الحجر والنهي ضدّ الحمق، والجمع عقول ... مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم قد اعتقل لسانه إذا حبس ومنع الكلام... وسمي العقل عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458].

أمّا العقل اصطلاحاً فنعني به العقل المعرفي الذي هو آلة الإدراك لدى النفس العاقلة الإنسانية، وجميع المعطيات البشريّة تحصل لإعمال الفكر والبرهان على مستوى المفاهيم والقضايا، يقول ابن سينا في بهذا الخصوص: «أخصّ الخواصّ بالإنسان تصوّر المعاني الكليّة العقلية المجردة عن المادّة كلّ التجريد والتوصّل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات العقلية فتكون للإنسان إذن قوّة تختصّ بالآراء الكليّة» [ابن سينا، الشفاء، ج 2، ص 184].

فهو عبارة عن القوّة المدركة للكليّات في الإنسان، وهو معنى التعقل الذي يمثّل مرتبة

من مراتب الإدراك وراء الحسّ والخيال والوهم، وبه يتميّز عن بقية الحيوانات، والمقصود لنا في بيان العلاقة بين العقل والوحي هو العقل البرهاني القائم على الأوليات العقلية الفطرية البديهية البينة أو المبيّنة بها، وهو أسلوب معرفي يعتمد فيه على قوّة العقل البرهاني في معرفة الحقائق وتكوين الرؤية الكونية عند الإنسان، وقد أطلق عليه عدّة أسماء كالتفكر العقلي أو الفلسفي. [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 94]

ثانياً: الوحي

الوحي في اللغة هو الإعلام في خفاء والكلام الخفي، يقول بعض اللغويين إنّه يستعمل في الإشارة والكتابة والإيماء والإلهام والرسالة. [انظر: الفراهيدي، العين، ج 3، ص 320]

وقال الراغب: «أصل الوحي، الإشارة السريعة، ولتضمّن السرعة قيل: أمر وحيّ أي سريع. وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح، وبالكتابة. [الراغب الإصفهاني، المفردات، ص 515]

أمّا تعريف الوحي اصطلاحاً فهو عبارة عن كلام الله ﷻ الموجه لشخص معيّن من البشر بواسطة ملكٍ مرسلٍ من قبله سبحانه، يُرى ذاته ويسمع كلامه كما في الوحي إلى النبيّ الأعظم ﷺ مع جبريل، حيث كان يرى شخص جبريل ويسمع كلامه. [الطبري، تفسير الطبري، ج 20، ص 540]

وجاء الوحي في القرآن الكريم في معانٍ متعدّدة وليس بمعنى واحد، وما يهمنّا في بحث الوحي هو الوحي إلى الأنبياء، وقد تكرر ذكر الوحي للأنبياء في القرآن الكريم عدّة مرات، وقد تحدّث القرآن الكريم عن صور وأنواع الوحي الإلهي للأنبياء، وأجمع آية تشير إلى أنواع الوحي هي قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾ [سورة الشورى: 51]، قال بعض العلماء حول هذه الأنواع من الوحي التي أشارت إليه الآية: «والوحي الرسالي لا يعدو مفهومه اللغويّ بكثير، بعد أن كان إعلاماً خفياً، وهو اتصال غيبيّ بين الله ورسوله، يتحقّق على أنحاء ثلاثة، كما جاءت في الآية الكريمة... فالصورة الأولى: إلقاء في القلب ونفث في الروح. والثانية: تكليم من وراء حجاب، بخلق الصوت في الهواء بما يقرع مسامع النبيّ ولا يرى شخص المتكلّم. والثالثة: إرسال ملك الوحي فيبلّغه إلى النبيّ، إمّا عياناً يراه، أو لا يراه ولكن يستمع إلى رسالته» [معرفت، التمهيد في علوم القرآن، ج 1، ص 31].

ثالثاً: المنهج الفلسفي

تعددت التعريفات حول مفهوم "المنهج"، والمنهج له معنيان أحدهما لغوي، والآخر اصطلاحي، فمن الناحية اللغوية تعني كلمة "منهج" ⁽¹⁾ لغوياً طريقة أو فعلاً أو تعلّم شيء معين وفقاً لبعض المبادئ بصورة مرتبة ومنسقة ومنظمة، جاء في معجم لسان العرب في مادة نهج والمنهاج: «الطريق الواضح، واستنهج الطريق: صار نهجاً، وفي حديث العباس: لم يمت رسول الله ﷺ حتى ترككم على طريق ناهجة أي واضحة بيّنة، وفلان يستنهج سبيل فلان أي يسلك نهجه، والنهج الطريق المستقيم» [ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 300].

فالمنهج هو مجموعة من القواعد التي يتمّ وضعها بغرض الوصول إلى الحقيقة العلمية، بمعنى أنّه الطريقة أو الخطة التي يتّبعها الباحث في دراسته للمشكلة لاكتشاف الحقيقة المتعلقة بموضوع البحث أو مشكلته.

أمّا بخصوص الفلسفة فقد ذكر اللغويون معاني للفلسفة، وهي كلمة دخيلة في اللسان العربي، فأصلها يوناني، وتعني عندهم محبة الحكمة، وكلمة الفيلسوف أصلها مركّب من "فيل" و"سوف" أي: محبّ الحكمة [انظر: الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، ص 121]، أمّا اصطلاحاً فإنّه يبقى من الصعب تحديد مدلول الفلسفة بدقّة، فقد تعددت تعريفات الفلاسفة لها، فعرفها أفلاطون بأنّها: «إدراك الحقيقة» [المنياوي، جمهورية أفلاطون، ص 175]، والإدراك يعني الإحاطة بالأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر. [انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 29]، وبهذا المعنى عرف فلاسفة الإسلام الفلسفة، فهي: «علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأنّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحقّ، وفي عمله العمل بالحقّ» [الكندي، رسائل كندي الفلسفية، ص 97].

ومن خلال ما تقدّم يتّضح المعنى المراد من المنهج الفلسفي، وهو المنهج الذي يعتمد على العقل البرهاني التجريدي في مسعاه إلى كشف الحقائق أو من أجل البرهنة عليها، بنحو مباشر وبوساطة القواعد المنطقية والعقلية.

رابعاً: حياة توما الأكويني

هناك العشرات من المصادر كتبت عن حياة الأكويني، وهي تقريباً متشابهة إلى حدّ ما في شرحها لحياته، وهنا أنقل قصّة حياته بشكل مختصر كما ذكرها البابا بنديكتوس السادس

1- المعادل الإنجليزي لكلمة المنهج هو "method".

عشر⁽²⁾، وهو أعلى سلطة كنسية في العالم المسيحي الكاثوليكي، ولتوثيق ما ذكره بخصوص توما الأكويني، يقول البابا في معرض سرده لحياة الأكويني: «ولد توما بين عامي 1224 و1225 م في قصر عائلته النبيلة الغنيّة في ناحية أكوينو (جنوب إيطاليا)، حيث أرسله والداه لتحصيل المواد الأولى من التعليم، وانتقل بعد سنوات إلى نابولي عاصمة مملكة صقلية، كان يُعلّم فيها فكر الفيلسوف اليوناني أرسطو، وقد اجتذب توما مثال الرهبنة التي أسّسها القديس دومينيك. ومع ذلك عندما ارتدى الثوب الدومينيكاني، عارضت عائلته هذا الخيار، فاضطرّ إلى ترك الدير، وفي عام 1245 م أرسل إلى باريس لدراسة اللاهوت تحت إرشاد ألبرتو الكبير، وقد درس الأكويني تاريخ الفلسفة واللاهوت، فقد درس أرسطو ومفسّريه دراسةً وافيةً، وأظهر توما الأكويني أنّ هناك انسجامًا طبيعيًا بين الإيمان المسيحي والعقل، وأقام توما في روما من عام 1265 وحتى عام 1268، حيث كان يدير مركز دراسات الرهبنة، وحيث بدأ يكتب الخلاصة اللاهوتية. وفي كانون الأوّل 1273 م تُوفي توما بعد بضعة أشهر، وهو في طريقه إلى ليون، حيث كان متوجّهًا للمشاركة في المجمع المسكوني الذي دعا إليه البابا غريغوريوس العاشر.

خامسًا: مكانة توما الأكويني الفلسفية واللاهوتية

لا يوجد أدنى شك في أنّ توما الأكويني يُعدّ من أعظم فلاسفة السكولاستيك (وهو أشدّ المذاهب المحافظين على تقاليد ومبادئ الكاثوليك)، إذ يعدّ لاهوته أساسًا لمذهب الكنيسة الكاثوليكية منذ مجمع الفاتيكانية الأول سنة 1879 م ولحدّ الآن، بل يعدّ من كبار فلاسفة التاريخ المسيحي؛ لأنّ توما الأكويني استطاع الفصل بين اللاهوت والفلسفة وجعل الثانية تخدم الأولى، وأعلن البابا يوحنا الثاني والعشرين في سنة 1318 م بأنّ تعليم الأكويني كان معجزةً، وأنه بوحده أنار الكنيسة أكثر من كلّ الأساتذة قبله، وقد أثارت حياته الإجلال في نفوس معظم معاصريه، وطلب من البابا تكريسه قديسًا، فعُيّنّت لجنةٌ تحقّق في حياته، ثمّ محكمةٌ حقّقت في نابولي عام 1319 مع 42 شاهدًا، وبنتيجة ذلك أعلن البابا في 18 تمّوز 1323 رَفَع الأكويني إلى رتبة قديس يُحتفل بعيده في 7 آذار. [انظر: علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة، ص 326]

لقد تأثر الأكويني في بداية حياته بالفلسفة الأوغسطونية، وتأثر أيضًا بابن سينا وظهر ذلك جليًا في مؤلفاته، فقد استشهد الأكويني بأقوال لابن سينا في حوالي 400 موضع [انظر: إدوارد، الفلسفة الوسيطة، ص 20]، وكذلك تأثر كثيرًا بابن رشد الأندلسي، فيذكر بعض

2- بابا الفاتيكان السابق بندكت السادس عشر الذي استقال من منصبه، وقد ألقى هذه المحاضرة ضمن تعاليمه التي يلقيها على رؤساء وأتباع الكنيسة الكاثوليكية. [انظر: القديس توما الأكويني، تعليم 2 حزيران 2010 م]

الباحثين بهذا الخصوص أنّ «القديس توما الأكويني اقتبس من كتابات ابن رشد خمسمئة وثلاث مرات وفقاً للموسوعة الكاثوليكية، وإن الموسوعة تضيف إلى ذلك، وترى أنّ القديس توما اتخذ من الشرح الكبير لابن رشد مودياً له، ولكنّ القديس توما عمل في الوقت ذاته على تفنيد ابن رشد وكشف ما أسماه بالأخطاء التي وقع فيها؛ ولهذا خصّص رسائل عدّة لإنجاز هذا الغرض، وعندما ينقل منه أو يتحدث عنه، فيقول: كما قال الشارح العربي» [الفرحان، أوراق فلسفية جديدة، ابن رشد والقديس توما الأكويني، المجلد الثالث، العدد الخامس، شتاء 2012، ص 36].

فالأكويني اقتبس أغلب آراء أرسطو من كتب ابن رشد وشروحاته، ومع أنّه يذكر بشكل صريح اقتباسه عن ابن سينا، ولكن في أحيان كثيرة كان يقتبس من دون الإشارة إلى المصدر، وحاول بعض الباحثين تعليل ذلك بأنّه كانت العادة في الكتابة آنذاك على هذا النحو، فلا تعني بذكر مصادر الاقتباس، وبهذا فهو لم يخرج عن قاعدة الكتابة في ذلك الزمان، وقد علّل بعض الفلاسفة الغربيين هذا التوافق بين آراء ابن رشد والأكويني من كونها توارد خواطر ليس إلّا. [انظر: أبو عياش، الفيلسوف توماس الأكويني غذته الفلسفة الرشدية فتكر لها، ص 159]

ولا يوجد فيلسوف ولاهوتي في المسيحية ترك بصماته وآثاره على من جاء من بعده من الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين كتوما الأكويني، وهذا هو رأي الكنيسة الكاثوليكية بصورة عامة، وإن كان هناك من يعتقد انه يأتي بالمرتبة الثانية بعد أوغسطين اللاهوتي من حيث التأثير في المسيحية، ولكن أعتقد ان المرتبة الاولى من حيث التأثير هي للأكويني دون أوغسطين قطعاً، والدلة على ذلك كثيرة، وأهم لقب أطلق عليه هو معلم معلّمي الكنيسة.

ومن المتفق عليه لدى جميع الباحثين في حياة الأكويني أنّه كان راهباً ومتصوّفاً، قبل كونه فيلسوفاً ولاهوتياً، وقد ذكر بعض الدارسين لحياته الحالة الإيمانية والمعنوية أو الرهبانية التي كان يعيشها، والانتظام وفق المستلزمات الرهبانية والواجبات الدينية، حتّى عزا إليه بعض كتّاب سيرته الأوائل ما يشبه المعجزات وأعمالاً خارقة للطبيعة، كما أنّه من خلال متابعتنا لتأليفاته الكثيرة والمتنوعة، فإنّنا نجد أنّ بعض هذه المؤلفات شروح للكتاب المقدّس، وهي شروح علمية روحية في الوقت نفسه، ولكن بالرغم من هذا لا نجد بصمات واضحة في منهجه الفلسفي في الجمع بين العقل والمكاشفة القلبية، وهذا لا يعني عدم اهتمامه أو رفضه لها بعنوان معرفة يقينية، ولكنّ الكلام في أنّه لم يجعلها إحدى أدوات منهجه الفلسفي. [انظر: علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة، ص 326]

نعم، هو يعتقد بأنّ الإيمان القلبي هو خيرٌ وأسمى من الفلسفة، يقول الأكويني بهذا الخصوص: «لقد جاء الكثير من الفلاسفة وقالوا الكثير من الأشياء في أمور تتعلق بالإيمان، ونادراً ما تجدون منهم ولو اثنين يتفقان على نقطة واحدة، وكلّ الذين قالوا شيئاً من الحقّ لم يقولوه من دون أن يخلطوا معه شيئاً من الباطل، إنّ امرأة عجوزاً تعرف اليوم في ما يتعلّق بالإيمان أكثر من كلّ الفلاسفة القدماء... الإيمان أقوى بكثير من الفلسفة، وبالتالي فإذا عارضت الفلسفة الإيمان لا يجب أن نقبل بها» [لويس صليبا، هكذا علّم توما الأكويني، ص 133]. ويمكن أن يكون مراد الأكويني من الإيمان هنا الحالة القلبية التي يعيشها الإنسان، وهذا المعنى للإيمان لا يمكن أن تعارضه الفلسفة.

وفي القرنين التاسع عشر والعشرين ظهرت التوماوية المحدثّة³ التي هي مدرسة تعتنق منهج الأكويني الفلسفي واللاهوتي، فمال إليها البابا ليون الثالث عشر في رسالة "الأب الأزلي" في 1879 م، بل إنّ تلك الرسالة لاقت صدى في الفكر العربي، فقد ترجم بولس عوّاد جزءاً لا يستهان به من "الخلاصة اللاهوتية"، وتلقّي من البابا عينه رسالة تشجيع وتأييد جاء فيها: «ليس أشهى لدينا من أن تنتشر في كلّ مكان تعاليم إمام المدرسين الأكبر» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، الترجمة العربية، ج 2، ص 2]، وكانت لهذه الرسالة أصداء كبيرة منها عودة المفكرين إلى منهج الأكويني الفلسفي بقصد مواجهة الحاجة الجديدة في الفكر والفلسفة والعقيدة الإيمانية، وقد أدّت هذه الدراسات الحديثة للتوماوية إلى ظهور دراسات مهمّة وشروح عميقة لفلسفته، مثل الفيلسوف الفرنسي جاك مارتين (Jacques Maritain) (1882 - 1973) الذي ارتدّ عن البروتستانتية عام 1906 واعتنق المذهب الكاثوليكي، وانصرف إلى دراسة التوماوية (فلسفة توما الأكويني)، حتى لقد اعتبره بعض النقاد أعظم شارحيها المعاصرين.

[انظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، جاك مارتين: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص 398]

وقرّر البابا بندكت الخامس عشر في عام 1921 م أن تكون مؤلّفات توما هي الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، وهذه الفلسفة تدرّس الآن في جميع كليات الروم الكاثوليكية؛ وقد كسبت لها انتصاراً جديداً في وقتنا الحاضر، وإن كان لها نقاد من بين علماء الدين

3- مرّت التوماوية بمراحل تاريخية ثلاث، امتازت الأولى التي تمتدّ من مجيء الأكويني حتّى بداية القرن الخامس عشر، بازدهار السكولاستيكية (المدرسية)، ومنافسة قوية بين عدّة مدارس، واتّسمت المرحلة الثانية، التي تمتدّ من القرن السادس عشر حتّى القرن الثامن عشر، بازدهار التوماوية الإسبانية، أمّا المرحلة الثالثة التي تمتدّ من منتصف القرن التاسع عشر حتّى وقتنا الحاضر، فإنّها تتميز بالرسالة البابوية الصادرة عام 1879، التي فيها صارت التوماوية الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية، ولا يتبع التمييز بين تلك الفترات الثلاث تطوّر فلسفات مختلفة، فالتوماوية فلسفة واحدة (على تعدّد أشكالها)، ومستمدّة من تعاليم الأكويني. [انظر: سوسن البيطار، توما الأكويني (القديس)، الموسوعة العربية]

الكاثوليك، ثم إنَّ التومائية اليوم ليست منتشرة في الأوساط الكاثوليكية فقط، بل لها اهتمام على نطاق واسع بإعتبارها حركةً فلسفيةً ومنهجًا لاهوتيًا مستمداً من العصر الوسيط، وقد ازدهرت التومائية الجديدة بعد الحرب العالمية الأولى، وصارت من التيارات الفكرية الفاعلة في الفكر المسيحي هذا العصر؛ إذ إنها تضمّ مراكز عديدة للدراسات وعدداً من المفكرين الكبار، ربّما يوضّح ذلك كون «النشرة التوماوية» تحتوي سنوياً حوالي 500 عنوان محاضرة وكتاب، وإنّ في العالم من لا يقلّ عن 25 مجلّة توماوية يذكر من أشهرها: المجلّة التوماوية، ومجلّة العلوم الفلسفية واللاهوتية، ومجلّة الفلسفة وتصدر عن المعهد الكاثوليكي في باريس. [علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة وعصري النهضة والإصلاح، ص 332]

وبالحقيقة يوجد هناك نوعان من الفلسفة التوماوية المحدثّة، تومائية تقديميّة تطوّرت في باريس وميلانو انفتحت على العلم وعلى الحوار مع مختلف التيارات الفكرية المعاصرة، هذه التوماوية الجديدة لم تتردّد في التضحية بما هو بالٍ وخاطيء في مؤلّفات الأكويني، بقصد تجديد منهجه الفلسفي وتحديثه وإعادة كتابته بلغة سهلة في العصر الحاضر، وهناك توماوية محافظة ذات نظرة ضيّقة تركّزت في الجامعات الكاثوليكية الرومانية ومراكز أخرى تستلهم تعاليمها منها، ورفضت كلّ نقد وأيّ تغيير على التومائية، وتمسّكت بشكل حربي بتعاليم الأكويني وفلسفته، وما زالت هذه الرؤية لفلسفة الأكويني وتعاليمه قائمة إلى اليوم في بعض الأوساط الفلسفية المحافظة وأصحاب القرار في الكنيسة الكاثوليكية. [انظر: لويس صليبا، توما الأكويني واثره عبر العصور، ص 158]

المبحث الثاني: الأسس المعرفية في فلسفة الأكويني

من المهمّ أولاً دراسة الأسس المعرفية في منهج الأكويني، والتعرّف على فلسفته التي ما تزال محطّ اهتمام الفلاسفة المسيحيين واللاهوتيين على حدّ سواء؛ لأنّهم يرون فيها حلاً للمسائل الدينية الاعتقادية، حتّى اشتهر عنه بأنّه معلّم معلّمي الكنيسة، والمشهور عبر التاريخ اللاهوتي المسيحي أنّ توما الأكويني كان يتمتّع بذكاءٍ حادّ لم يسبقه فيه لاهوتي مسيحي قبله ولا بعده، فإنّه اجتهد في دراسة الفلسفة دراسةً حقيقيةً، واستطاع فهمها بدقّة وعرف جيّداً المدارس الفلسفية، إضافةً إلى إيمانه المسيحي العميق واعتقاده بأنّ الكتاب المقدّس يتضمّن الحقيقة المطلقة التي كشفها الله تعالى للبشر، واستطاع بذكائه وإيمانه إقحام المفاهيم الفلسفية العقلية المحضة لتصيد الحقائق الدينية الموجودة

في الكتاب المقدس، والتي غالباً ما تكون مستعصية الفهم على أكثر الناس؛ ولهذا كانت له منهجية فلسفية لاهوتية خاصة به، امتاز بها على من سبقه من الفلاسفة المسيحيين، وهنا نشير باختصار إلى أهم الأسس المعرفية في فلسفة توما الأكويني:

أولاً: الواقعية (Realism)

هناك من يذهب إلى أن الواقعية في الفلسفة تعني بأن للمحسوسات وجوداً مستقلاً عن العقل، وبمعنى أخص هي القول بأن للمفاهيم الكلية وجوداً مستقلاً عن الأشياء المفردة، ويمكن اعتبار الفلسفة الواقعية رد فعل للفلسفة المثالية ومنافسة لها، وأول رائد لها هو أرسطو (332 - 383 ق.م.) الذي قيل عنه إنه نزل بالفلسفة من السماء إلى الأرض، والواقعية تقوم على نظرة للحقيقة تختلف تماماً عن نظرية الحقيقة في الفلسفة المثالية، وتقول الواقعية إن الحقيقة موجودة في عالم الأشياء، ووجودها حقيقي، فكل ما هو موجود في العالم الخارجي ليس مجرد فكرة ومثال كما تعتقد المثالية، ويمكن وصف فلسفة الأكويني بالواقعية بالانتقائية، فقد أسس نظاماً فلسفياً خاصاً متأثراً بالأرسطية والرواقية إضافة إلى المسيحية والأفلاطونية والأوغسطينية، كما تأثر بما كتب ابن سينا وابن رشد وغيرهم من شراح لأرسطو؛ ولهذا يطلق عليها الانتقائية؛ لأنها أخذت من كل فلسفة ما يتوافق مع منهج الأكويني في الفلسفة؛ ولهذا يطلق عليها أحياناً الفلسفة الواقعية المعتدلة. [انظر: لويس صليب، توما الأكويني وأثره عبر العصور، ص 155]

وعلى الرغم من اتفاق الواقعيين على مبادئهم الفلسفية، إلا أنه قد نشأت اختلافات بين الفلاسفة في كيفية معرفة حقيقة الواقع الخارجي، وهناك ثلاث مدارس فكرية تمثل الفلسفة الواقعية هي: الواقعية الكلاسيكية أو الإنسانية (Classical Realism or Humanism)، واختلفت الواقعية الحديثة عن واقعية أرسطو الكلاسيكية في المنهج الخاص بالكشف عن الحقيقة، فقد استخدم أرسطو المنهج الاستدلالي القياسي الذي ينتقل من المقدمات الكبرى إلى الجزئيات، بينما استخدم فلاسفة الواقعية المحدثون منهج الاستقراء، الذي ينتقل من الجزئيات إلى المبدأ العام الذي تشترك فيه الجزئيات، وأكدت استخدام الطريقة العلمية الموضوعية في البحث عن الحقيقة. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 21؛ مطهري، أسس الفلسفة، ص 66]

والثانية هي الواقعية الدينية أو المدرسية (Religious Realism)، وتلتقي هذه الواقعية مع الفكر الديني في أن العالم المادي عالم حقيقي يقوم خارج عقول الذين يلاحظونه، ويؤكدون

أنَّ الإنسان مخلوق من مادة وروح، إلَّا أنَّ الروح أعلى من الجسم «المادة»؛ لأنَّها من روح الله وهي سرَّ حياة الإنسان، فالروح والجسد يشكَّان طبيعةً واحدةً، ويمكن معرفة الله بالإلهام كما يمكن معرفته بالعقل والخبرة، فالعالم عند الواقعيين ليس ازدواجياً، ولكنَّه عالم واحد هو عالم الواقع الذي يعيش فيه الإنسان، ولكن تنظِّمه مبادئ ثابتة. [انظر: مصباح يزدي، الذود عن حصون الأيدلوجية، ج 2، المقالة الثالثة "المثالية والواقعية"]

وظهرت الثالثة وهي الواقعية العلمية أو الطبيعية (Scientific Realism or Naturalism)، في القرن السادس عشر، بعد ظهور العلم الطبيعي التجريبي في القرن الثالث عشر وتعود إلى روجر بيكون (Roger Bacon)، كان يتزعمها فرانسيس بيكون (Francis Bacon) وجون لوك (John Locke)، وكان لظهور علماء من أمثال كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) وغاليليو (Galileo Galilei) ونيوتن (Isaac Newton) دور مهم في ظهورها كفلسفة تميَّزت عن غيرها، فقد جعلوا هدف البحث عن الحقيقة هو اتباع الأسلوب العلمي الذي يعتمد على الملاحظة وجمع المعلومات والتجربة للوصول إلى تعميمات من الجزئيات، أو ما يسمَّى أسلوب الاستقصاء العلمي، ووصلوا إلى نتيجة مفادها أنَّ قوانين الطبيعة لها أساس رياضي كما قال فيثاغورس. [بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 23]

وفلسفة الأكويني العقلية تميَّزت باجتهاداته الخاصَّة بين عدد من التفسيرات والتأويلات، وتمثِّل ذلك بوضوح في موقفه من مشكلة الكلِّيات، واتَّخذ حيالها موقفاً مخالفاً لأفلاطون، وهو موقف "الواقعية المعتدلة"، فاعترف بوجود الكلِّيات في العقل الإلهي، وفي الأشياء الجزئية، وفي العقل الإنساني. [انظر: الموسوعة العربية المسيحية، ج 7، ص 183]

ثانياً: المعرفة الدينية أساس العلم

إحدى خصائص المنهج الفلسفي الأكويني هو نظرتَه للمعرفة الدينية بصورة عامَّة وإيمانه العميق بحقائقها، فقد عالج الأكويني مسألة الدين هل هو علم، أو غير علم؟ ومن خلال مطالعة آراء الأكويني يمكن القول إنَّه يرى أنَّ الحقائق الإلهية والتعاليم الوحيانية التي يمكن النظر فيها بالعقل الإنساني يجب أن يتثقف الإنسان فيها أيضاً بالوحي الإلهي، وإلَّا فإنَّ هذه الحقائق الإلهية التي يمكن النظر فيها بالعقل الإنساني لا يتأتَّى إدراكها إلَّا لصنف قليل من الناس، وفي زمان طويل، ومع أوهام كثيرة، وخلاص الإنسان يتوقَّف كلَّه على معرفتها، فالمعرفة الحاصلة من التعاليم الدينية هي معرفة متكاملة وسهلة ومقدورة لعامَّة

الناس، على عكس الفلسفة التي جعلها بعضهم في مقابل الوحي بسبب استحواذ الفلسفة العقلية على عقول فلاسفة أوربا في عصره، إذ يعتقد الأكويني بضرورة استقلال الوحي عن أي علم عقلي آخر كمرحلة أولى، فالمعرفة الدينية متكاملة، ولها وسائلها في إثبات الحقائق، وقد تختلف هذه الأساليب والوسائل تبعاً للمعلوم المراد الوصول اليه، وهذا يعني حجّة المعرفة الدينية وتامّيتها بغضّ النظر عن أي علم آخر، يقول الأكويني: «العلوم تختلف باختلاف اعتبار المعلوم، فإنّ الفلكي والطبيعي يبرهنان على نتيجة واحدة بعينها كالأرض كروية، غير أنّ الفلكي يبرهن عليها بوسيلة رياضية، أي معرّة عن المادّة، والطبيعي يبرهن عليها بوسيلة مادّية، فإنّ لا مانع من أن ما تبحث عنه التعاليم الفلسفية من حيث يدرك بنور العقل الطبيعي، يبحث عنه بعينه علم آخر من حيث يدرك بنور الوحي الإلهي؛ ولهذا كان العلم الإلهي الذي من قبيل التعليم المقدّس مغايراً في الجنس لذلك العلم الإلهي الذي يعدّ قسمًا من الفلسفة» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 11].

ثالثاً: الاستعانة بالوحي لاثبات المسائل العقلية

وهي من الخصائص المهمّة للمنهج الفلسفي عند الأكويني، بل يمكن القول إنّ هذه الميزة في فلسفته هي التي جعلت من الأكويني فيلسوفاً مسيحياً مقبولاً لدى الكنيسة، بل ومن أجلها مُنح صفة قدّيس، ومعنى العقلانية في مجال نظرية المعرفة هو المذهب الذي يرى أنّ المعرفة اليقينية لا بدّ أن تكون كليّة بحيث تشمل القضية جميع الحالات الجزئية، وأيضاً تكون تلك المعرفة ضروريّة بحيث تلزم النتائج عن المقدمات لزوماً ضرورياً، وترى العقلانية الفلسفية أنّ الكليّة والضرورة بوصفهما صفتين منطقيتين للمعرفة الحقّة لا يمكن أن تستنتجا من التجربة فقط، وأنّ عموميتها تستنتج من العقل نفسه، إمّا من التصرّوات المفطورة في العقل، أو من التصرّوات الموجودة فقط في صورة الاستعدادات القبلية للعقل التي تمارس التجربة تأثيرها المنبّه على ظهورها، أمّا فيما يتعلّق بالموقف من الدين؛ فيشير وصف العقلانية إلى أصحاب رؤى متعدّدة، فمنهم القائل بأنّ المذاهب الدينية ينبغي أن تختبر بمحكّ عقليّ، أو القائلين بأنّه لا يجوز الإيمان بخوارق الطبيعة، وهذا المعنى الأخير لا ينطبق على كلّ العقلانيين؛ لأنّ منهم من يقبل المعجزات وِدسوّغها عقلاً، وأيضاً يطلق وصف العقلانية على الذين يقبلون المعتقدات الدينية، لكن بعد اختبارها اختباراً عقلياً، كما يطلق على المؤمنين الذين يفسّرون الدين في ضوء العقل ويعتبرون أنّهما لا ينفكّان عن بعضهما، فالعقلانية ليست بالضرورة ضدّ

ومن خلال مطالعة تأليفات الأكويني ومنهجه الفلسفي نرى أنّ هذه الخصيصة في منهجه جعلت من مذهبه محاكيًا لمذهب الحكمة المتعالية أو على أقلّ تقدير لمنهج الخواجة نصير الدين الطوسي، فالاثنان احترمو العقل واستدلّاه مع الاختلاف بينهما في مدى الاعتماد على العقل وكيفية تطبيقاتهم لهذه المنهجية، ومع أنّهم فلاسفة عقليون ولكنهم حكماء وحيانيون في الوقت نفسه، فأغلب مسائل فلسفة الدين التي تُبحث في عالمنا المعاصر تتوقّف على حلّ إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل، وأيهما المقدّم إذا ما كان هناك تناقض بينهما لا يمكن الجمع فيه؟ فهل الوحي هو الذي نتصرّله أم نتبع العقل ويتمّ تأويل الوحي؟ وهذا ما سنبحثه بشكل مفصّل عند الأكويني.

المبحث الثالث: العلاقة بين العقل والوحي عند توما الأكويني

لعلّه من أهمّ مميّزات منهج الأكويني الفلسفي بلا شكّ مسألة بيان كيفية العلاقة بين العقل والوحي، ومما لا شكّ فيه فإنّ هناك حقائق من عالم الأسرار - إن صحّ التعبير - لا يُرهن عليها عقليًا، ولا تخضع للبرهان العقلي بشكل مباشر؛ بينما هناك ما يخضع له ويُستدلّ عليه بالبراهين والبحث العقلي، من هنا ينبع تقسيم اللاهوت إلى الموحى المنطلق من العقيدة، واللاهوت الطبيعي الذي يُعده العقل ويصوغه، والنوع الأخير هو الفلسفة. ويعتقد الأكويني أنّ دراسة الحكمة الفلسفية نافعة وضرورية؛ أمّا الحكمة اللاهوتية فهي أكمل وأسمى المعارف قاطبةً، بل هي الأنفع، فالأكويني يتحدّى العقل ويؤكد على قصوره عن ولوج ماهية الله وذاته المقدّسة؛ لكنّه من جهة مقابلة يعطي العقل مكانةً مرموقةً، ويعتبر من الأسس في المنهج الفلسفي التوماوي، ومن أبرز ميزاته، يقول بعض الباحثين: «صحيح أنّه اقتنع بعجز العقل لكنّه طبّق هذه الآلة، بلا كلل ولا تقصير على الموضوعات الموهلة في الغيبات، وعلى هذا فإنّ الأكويني فيلسوف في خدمة لاهوتي، وتدور فلسفته في فلك اللاهوت، لم يمارس الفلسفة إلّا من حيث إنّها ذات نفع للحكمة الدينية. في تكرار موضح، إنّ ما هو فلسفي في تلك البنية هو ما جاور اللاهوت ووقف عند تخومه يحميها أو يؤيدها. إنّّه لاهوتي، ولكنّه يتسلّح بإمكانات العقل ويستغلّ طاقاته ويسير على نوره: الشكل العام والغاية لاهوتيان، ولكنّ العرض والمنهج عقليان، فأشدّ كتبه منهجيةً وأحكمها طرائقيةً هي كتب لاهوتية المرمى والمضمون، من هنا النزاع الناشب بين من ينفي وجود فلسفة توماوية ومن يثبت حقيقتها واستقلاليتها»

على هذا فإنّه يمكن القول إنّ منهج الأكويني في الفلسفة له غاية وعرض، فالغاية لفلسفته لاهوتية، ولكنّ العرض والمنهج عقليان؛ ولهذا أطلقوا على فلسفته اسم "الفلسفة المسيحية"، فهي مسيحية؛ لأنّ المعتقد الديني في أساسها ثمّ غايتها، والله هو المبدأ والمصدر كما هو النهاية والتتويج، وكذلك فإنّ من أهمّ الجهود التي بذلتها الفلسفة الكلاسيكية تمحيصها للمعتقدات الدينية، وملتقى المسيحية والفلسفة لم يكن سهلاً، فكان المسيحيون الأوّلون يعتقدون أنّ ممارسة الفلسفة أمر عبثي، فالوحي قد كشف لنا الحقيقة، ولا حاجة لنا للعقل، لقد كان الواجب الأوّل في نظرهم المناداة بالوحي ودعوة المسيح عليه السلام الذي يمكن أن يقود المخاطب إلى توبة القلب، ولكنّ الأكويني حاول في فلسفته التوفيق بين الوحي والعقل، ولكنّه في الوقت نفسه لا يعطي للعقل أكثر من حجمه الطبيعي، حتّى يُنقل عنه قوله: «في عقيدتي الكثير ممّا يفوق عقلي، ولكن ليس فيها ما يناقضه» [لويس صليباً، توما الأكويني وأثره عبر العصور، ص 108].

أوّلاً: رابطة العقل والوحي عند الفلاسفة المسيحيين قبل الأكويني

لقد شغلت هذه المسألة الفلاسفة المسيحيين قبل الأكويني، فهذا إكليمندس الإسكندري (Clement of Alexandria) الذي كان يتوسّم في الإنجيل "الفلسفة الحقيقية" ويشبّه الفلسفة، من باب القياس بالشرعية الموسويّة، ويرى فيها تعليماً ممهّداً للإيمان المسيحي ومدخلاً إلى الإنجيل، وبما أنّ «الفلسفة تطلب الحكمة التي قوامها استقامة النفس والكلام ونقاوة الحياة، فهي تملك مؤهلات حبّ وصداقة تجاه الحكمة وتسعى كلّ جهدها للوصول إليها، الفلاسفة عندنا هم المغرمون بالحكمة خالقة الكون ومربّيته، أي المغرمون بمعرفة ابن الله» [الموسوعة العربية المسيحية، رسالة جامعة في الإيمان والعقل من البابا يوحنا بولس الثاني إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكية في العلاقات بين الإيمان والعقل].

وهناك بعض المفكرين المسيحيين اعتمدوا الفكر الفلسفي بطريقة نقدية، ولا بدّ من أن نذكر خصوصاً أوغسطين (Augustinus)؛ حيث كان على اتّصال بمدارس فلسفية مختلفة، ولكنّها خيّبت كلّها ظنّه، فعندما التقى بالحقيقة المسيحية أمامه، شعر أنّه توصّل إلى حقيقة لم تستطع الفلسفات التي التقاها من قبل أن تقوده إليها، وقد أفصح هو نفسه عن سبب ذلك: «آثرت منذئذٍ لهذا السبب العقيدة الكاثوليكية، وشعرت أنّها تطلب باعتدال وبدون غش أن يؤمن الإنسان بما لم يقدّر عليه البرهان - سواءً أكان هناك دليل وظلّ مستغلّماً

على البعض أو لم يكن هناك دليل البتة - بينما كان "المانيون" يَعدون بالعلم بطريقة متهورّة ولا يبالون بإيمان الناس ويفرضون عليهم بعد ذلك التسليم بما لا يحصى من الخرافات والسخافات التي لم يكن بالإمكان إقامة الدليل عليها» [أوغسطينوس، الاعترافات، ص 77 و78].

وفي اللاهوت المسيحي المدرسي نرى العقل المثقف بالفلسفة يتعاضم شأنه في قضية فهم الإيمان، فالإيمان لا يتعارض مع البحث العقلاني، العقل ليس مدعواً إلى أن يحكم في محتوى الإيمان. نعم، له دورٌ أساسيٌّ ومهمٌّ في إثبات أصول الإيمان، أمّا المحتوى فليس من شأنه الدخول في تفاصيله، وهذا ما سنشاهده في نظرية الأكويني حول رابطة العقل والوحي، فالتناغم الأساسي بين المعرفة الفلسفية والمعرفة بالإيمان، فهناك علاقة ترابط بين العقل والإيمان (الوحي)، فالإيمان يطلب أن يُدرك موضوعه عن طريق العقل، والعقل في ذروة بحثه يرضى بضرورة محتوى الإيمان.

في هذه المسيرة الطويلة، يشغل الأكويني مكاناً فارقاً جداً، ففي زمنٍ عاد فيه المفكرون المسيحيون إلى اكتشاف كنوز الفلسفة القديمة والفلسفة الأرسطوطالية بطريقة مباشرة، كان له الفضل الكبير في التركيز على التناغم القائم بين العقل والإيمان، فهو يرى أنّ نور العقل ونور الإيمان كلاهما من الله، على حدّ تفسيره؛ ولذا لا يستطيعان أن يتناقضا. [توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 7]

ويرى الأكويني أنّ الفلسفة بإمكانها أن تساهم في فهم الوحي الإلهي، فالإيمان لا يخشى إذن العقل، بل يلتصقه ويشق به، وكما أنّ النعمة تفترض الطبيعة وتكملها كذلك الإيمان يفترض العقل ويكمّله. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 8]

فالأكويني مع تلميحه وتصريحه بما يتّصف به الإيمان من طابع يتخطى الطبيعة، لم يُغفل ما يميّز به الإيمان أيضاً من طابع عقلائي، والواقع أنّ الإيمان هو نوعاً ما "رياضةٌ للفكر"؛ وذلك بأنّ العقل البشري لا يتلاشى ولا يُقهر عندما يدعن لمحتوى الإيمان، هذا المحتوى إنّما ندركه بفعل خيار حرٍّ ومسؤول، يقول البابا بولس السادس بمناسبة الذكرى المئوية السابعة لوفاة الأكويني القديس: «لا شكّ أنّ القديس توما قد تحلّى بأعلى درجة من الشجاعة في قولة الحقّ وحرّية الفكر في مواجهة العضلات الجديدة، والنزاهة الفكرية في رفض كلّ تلوّثٍ للمسيحية بالفلسفة الدنيوية، ولكن بدون رفض الفلسفة رفضاً اعتباطياً؛ ولذا فهو يعدّ في تاريخ الفكر المسيحي من رواد الطريقة الفلسفية الجديدة والثقافة الشاملة، النقطة المركزية ونواة الحلّ الذي عالج به مجده النبوي والعبقري معضلة التواجه الجديد

بين العقل والإيمان، هي ضرورة التوفيق بين دنيوية العالم وجدريّة الإنجيل، فتجنّب بذلك تلك النزعة اللاتبيعيّة المتكررة للعالم وقيمه، من دون أن يخلّ بالنظام العلوي ومقتضياته الصارمة» [يوحنا بولس الثاني، خطاب إلى المشاركين في المؤتمر التوماوي الدولي التاسع، تعاليم 13، ص 770 و771].

لتتّضح الصورة بشكل أكمل أقول: إنّ الأكويني أخذ بجناحي العقل والوحي للانطلاق نحو الحقيقة، ولكّنه عندما يصل الى مراحل متقدّمة من درجات الايمان يترك العقل ويكتفي بالوحي للوصول الى ما ينبغي، ولتوضيح هذه النظرية لا بأس أن أمثلها في محاور افتراضتها بين الأكويني وبين الوحي والعقل بخصوص واحدة من أصعب وأعقد المسائل الاعتقادية في المسيحية، وهي عقيدة التثليث، والتي ترتبط بماهية الله ﷻ، والحوار الذي افترضه هو: الأكويني: يسأل العقل عن ماهية الله تعالى: أيّها العقل هل تستطيع أن تكشف لنا عن ماهية الله تعالى؟

العقل: للأسف لا أستطيع معرفة ماهية الله تعالى؛ لأنّها معرفة خارجة عن محدوديتي وقدرتي؛ ولهذا أنا جاهل بها، وأنا موجود قاصر لنيل تلك الحقيقة.

الأكويني: يسأل الوحي عن ماهية الله تعالى: أيّها الوحي هل يمكن أن تكشف لنا عن ماهية الله تعالى؟

الوحي مجيباً للأكويني: نعم، أنا قادر على كشف ماهية الله تعالى⁽⁴⁾، الله ﷻ مثلث الأقانيم (وفقاً للعقيدة المسيحية في التثليث أو الثالوث الأقدس) وهذه الأقانيم هي: (الأب - الابن - الروح القدس).

ينتفض العقل: هذا لا يجوز فإنّه مخالف لضرورياتي؛ ولهذا أنا أرفض هذه المعرفة بماهية الله تعالى.

يجيب الأكويني: أيّها العقل لماذا تحشر نفسك في أمرٍ أنت جاهل به وخارج عن نطاق قدرتك؟ لقد سألتك عن ماهية الله تعالى وأجبتني بعجزك عن إدراكها، وعندما كشف لي الوحي ذلك أراك تعترض؟ وهذا الاعتراض ليس من حقّك إطلاقاً، فالحقيقة التي تعجز عن إدراكها لقصورك، الوحي قادر على كشفها، وليس بالضرورة أن تكون موافقة لضرورياتك العاجزة القاصرة.

4- الحقّ أنّه لا ماهية لله تعالى؛ ولهذا لا يمكن لمخلوق (إنسان أو ملك أو غيره) أن يدرك كنه ذات الله بأيّ طريق كان، سواءً عن طريق العقل أم الوحي أم الشهود، وهذا ما أكّدت عليه النصوص الوحيانية في الكتب المقدّسة السماوية كالطورا والإنجيل والقرآن.

من خلال هذه المحاور الافتراضية نكتشف أنّ الأكويني وبقية الفلاسفة المسيحيين لا يرفضون العقل الفلسفي بصورة كاملة، بل هم يقبلونه ما وافق الوحي، ولكن عندما يقف على الضدّ من بعض تعاليم الوحي، ويناقض عقائد الإيمان، ينحونه جانباً ويقبلون الوحي كاشفاً عن الحقيقة دون العقل، والحقيقة هناك ملاحظات عقلية ومنطقية في مقام مناقشة هذه النظرية عند الفلاسفة المسيحيين، فأول إشكال يواجهه الفلاسفة واللاهوتيين المسيحيين - ومنهم الأكويني - هو أنّهم يقعون في مغالطة واضحة حول حقيقة العقل؛ لأنّ الأمور والقضايا التي تواجهها لا تخرج عن ثلاث حالات حسب العقل، فإمّا أن تكون تلك القضايا موافقة للعقل فيقبلها العقل ويدعن لها، كالقضية القائلة بأنّ الجزء أصغر من الكلّ، فالعقل البشري يوافقها ويصدقها؛ وإمّا أن تكون مخالفة للعقل فيرفضها العقل ويحكم بطلانها، كاجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، فالعقل يرفض هذه القضية مطلقاً؛ لأنّها من المحالات العقلية.

وأما أن تكون بنحوٍ لا يستطيع العقل أن يكشفها بصورة مباشرة، كالقضايا والحقائق الغيبية التي تقصر يد العقل عن تناولها والوصول إليها بشكل مباشر، ولولا إخبار الوحي الإلهي عنها لم يكن للإنسان أن يتعرّف عليها، كبعض الأحكام الشرعية وكيفيتها، وكذلك الرابطة بين الأفعال الاختيارية للإنسان في الحياة الدنيا ونتائجها الأخروية، فهذه الرابطة يعجز العقل عن إدراكها فهي لا تدخل في دائرته لأنّها ترتبط بعالم الغيب، وغيرها من الأمور، ولكن غالباً المغالطة تقع في أنّ القضايا التي لا يدركها العقل البشري، يجب أن لا تدخل تحت الشقّ الثاني، أي أن لا تكون مخالفة للعقل وبراهينه الثابتة؛ وإلاّ صارت من المحالات التي يرفضها العقل ويبطلها، وهذا ما نجده بالضبط في فهم ماهية الله وذاته تعالى وما يذهبون إليه في عقيدة التثليث. [انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 355]

ثانياً: دور الروح القدس في المعرفة عند الأكويني

من الخصائص التي تميّز بها منهج الأكويني الفلسفي هو بيانه لدور الروح القدس في إنضاج المعرفة البشريّة والارتقاء بها إلى مرتبة الحكمة الحقيقية، ففي أولى صفحات الخلاصة اللاهوتية، أراد الأكويني أن ينوّه بأوليّة الحكمة التي هي موهبة من مواهب الروح القدس، والتي تُدخل الإنسان إلى معرفة الحقائق الإلهية، خصوصية هذه الحكمة هو في ارتباطها الوثيق بالإيمان وبالمعرفة الإلهية، هذه الحكمة تميّز بمعرفة فطريّة، وتفترض الإيمان وتتوصّل إلى استنباط حكم صائبة انطلاقاً من الإيمان نفسه، حيث يقول: «علاوةً

على ذلك، فهذه العقيدة يحصلها الإنسان بالدرس وأما الحكمة فيمتلكها الإنسان بالإفاضة وحسب، ومن ثمّ في عداد مواهب الروح القدس السبع، والحكمة المعدودة موهبةً من مواهب الروح القدس هي غير الحكمة المعدودة فضيلةً فكريةً مكتسبةً، فهذه يكتسبها الإنسان بمجده وأما تلك "فتنحدر من العلاء" على حدّ قول الرسول يعقوب، وهي لذلك تختلف عن الإيمان؛ لأنّ الإيمان يذعن للحقيقة الإلهية في حدّ ذاتها، وأما موهبة الحكمة فميزتها أن تحكم طبقاً للحقيقة الإلهية» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، المسألة الأولى، ص 6].

فالأكويني يتحدّث عن وجود شكلين متكاملين من الحكمة، الحكمة الفلسفية التي تركز على قدرة العقل على التماس الحقيقة ضمن حدوده الفطرية، والحكمة اللاهوتية التي تركز على الوحي والتي تفحص محتوى الإيمان لتصل إلى سرّ الله ذاته، والمتبّع لآراء الأكويني في نظرية المعرفة الإنسانية يرى بوضوح أنّ الأكويني كان مقتنعاً كلّ الاقتناع من القول المأثور: «كلّ حقيقة أيّاً كان قائلها، هي من الروح القدس» [الموسوعة العربية المسيحية، رسالة جامعة في الإيمان والعقل من البابا يوحنا بولس الثاني إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكية في العلاقات بين الإيمان والعقل].

والواقع أنّه قد توصّل بفكره إلى فلسفة واقعية حكيمية لم يكن العقل الفلسفي المسيحي آنذاك ليحلّم بالوصول إليها؛ وذلك لأنّه استمرّ دائماً في اتّجاه كشف الحقيقة الشاملة والموضوعية والسامية سواءً عن طريق العقل أو الوحي؛ ولأنّه كان يبحث عن الحقيقة كما يقول، تلقت فلسفته رواجاً بعد رحيله حتّى أصبحت الكنيسة الكاثوليكية على وجه الخصوص تعتمد منهجه الفلسفي في نظراته الواقعية والحكيمية. [انظر: البابا بولس السادس، رسالة نور الكنيسة، ص 683]

لفلسفة الأكويني أيضاً دور مهم في التوفيق بين العقل والعلم من جهة، وبين الوحي ومحتوى الإيمان من جهة أخرى، ويعدّ الأكويني في طليعة القائلين بضرورة التسليم باستقلالية الفلسفة والعلم في مجالات أبحاثهما، مع المحافظة على العلاقة بين اللاهوت والفلسفة، ولكن مع نهاية العصر الوسيط، أخذ الفرق بين علمي اللاهوت المسيحي والفلسفة يتحوّل شيئاً فشيئاً إلى انفصال ليندّوا بكلّ مرجعية عقلانية للإيمان، بالنتيجة فما سعى وتوصّل إليه الفكر الأكويني من إقامة وحدة عميقة وفاعلة تُولّد معرفةً قادرةً على الوصول إلى أرقى أشكال الفكر النظري انهار عملياً تحت وطأة الفلسفة والأفكار المنادية بمعرفة عقلية مفصولة عن الإيمان.

ولا نبالغ إن قلنا إنّ معظم الفكر الفلسفي المعاصر قد تطوّر متباعداً عن الوحي المسيحي إلى حدّ معارضته بطريقة علنية، وهذا التيار بلغ ذروته في القرن التاسع عشر والعشرين،

فبعض ممثلي الفلسفة صوّروا الإيمان بصورة الخطر الوبيل الذي يتهدّد العقل والعقلانيّة؛ لهذا نبّه البابا يوحنا بولس الثاني إلى خطر اعتبار هذا الفكر الفلسفي، وكتب في هذا الشأن: «إنسان اليوم يبدو دائماً مهدّداً بما يصنعه، أي بنتيجة عمل يديه، وبالأكثر بعمل ذهنه ونزعات إرادته. ثمار هذه النشاطات المتنوّعة التي يقوم بها الإنسان لا تُنتزع فقط من بين يديه، بطريقة سريعة وغير منتظرة، بل ترتدّ أحياناً بنتائجها على الإنسان نفسه ولو بطريقة جزئية وغير مباشرة، فتتوجّه أو يمكن أن تتوجّه ضده، على هذا يقوم ربّما الفصل الأساسي من مأساة الوجود البشري اليوم في بعده الأوسع والأشمل، فالإنسان يعيش أكثر فأكثر في دوامة الخوف؛ إنّه يخشى أن ترتدّ عليه منتوجاته، لا كلّها طبعاً ولا معظمها بل بعضها، وبخاصّة تلك التي تتضمّن جزءاً ملحوظاً من عبقريته وقدرته الخلاقية» [المصدر السابق، ص 685].

ويقول البابا في رسالته الجامعة في العلاقات بين الإيمان والعقل: «فما نراه اليوم في الفلسفة واللاهوت المسيحي هو الفصام المتزايد بين الإيمان والعقل الفلسفي، ومع ذلك تعتقد الكنيسة أنّه ما زالت هناك بذور فكرية نفيسة بإمكانها أن تساعد في الكشف عن الحقيقة عن طريق العقل والوحي، حتّى عند الفلاسفة الذين ساهموا في توسيع الهوة بين الإيمان والعقل، فالعلاقة الراهنة بين الإيمان المسيحي والعقل الفلسفي الغربي في الظاهر تقتضي التجديد وفقاً للمذهب الأكويني؛ لأن العقل والإيمان تباعدًا بشكل كبير، فالعقل بدون الوحي يتخبّط في دروب جانبية بإمكانها أن تثنيه عن رؤية هدفه الأخير، والإيمان بدون العقل أخذ يركّز على الإحساس والاختبار، متعرّضاً لأن تسقط عنه ميزة الشمولية، ومن العبث التفكير بأنّ الإيمان يقوى بإزاء عقل ضعيف؛ بل بالعكس هو يتعرّض لأن يمسي مجرد أسطورة أو خرافة، وكذلك العقل، إذا لم يواكبه إيمان بالغ، لا يعود يهتمّ لما هو جديد وجذري في الحياة» [الموسوعة العربية المسيحية، رسالة جامعة في الإيمان والعقل من البابا يوحنا بولس الثاني إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكية في العلاقات بين الإيمان والعقل].

كما يميّز الأكويني بين العقل والإيمان من جهة، ثمّ يوحد بينهما من جهة أخرى، فالفلسفة قوامها العقل والبرهان، والدين أساسه الوحي والإيمان، والمبدأ الأساسي عنده هو انسجام الإيمان والعقل، سعياً وراء وحدة بينهما معيارها الدين؛ لهذا جعل الأكويني الفلسفة خادمة للدين.

فالإيمان والعقل هما بمنزلة الجناحين اللذين يمكنان العقل البشري من الارتقاء إلى تأمل الحقيقة، فالإنسان منذ نشأته يطرح على ذاته أسئلة عميقة تطبع مسيرة الوجود البشري بطابع متميز: من أنا وإلى أين؟ لماذا وجود الشرّ وماذا يعقب الحياة؟ هذه الأسئلة لها مصدر مشترك هو البحث عن المعنى، والجواب على هذه الأسئلة هو الذي يوجّه حياة الإنسان، يقول الأرشمندريت أغناطيوس ديك في مقال له تعليقاً على رسالة الإيمان والعقل: «في المجمع الفاتيكاني الأول أكبّ الآباء على التنويه بالطابع السماوي في الوحي الإلهي، ورفض النقد العقلاني الذي كان يطعن في الإيمان انطلاقاً من طروحات خاطئة كان يهدف إلى نفي كلّ معرفة لا تجنى من طاقات العقل الطبيعية، فأكد المجمع بقوة أنّ هناك معرفة هي من نتيجة الإيمان إلى جانب المعرفة النابعة من العقل البشري، والإيمان يركز على كلام الله ووحيه وهو لا يخطئ ولا يريد أن يخدع، وأن الحقيقة التي نحصل عليها عن طريق الفكر الفلسفي والحقيقة الصادرة عن الوحي لا تختلطان، والواحدة لا تُغني عن الأخرى، وهما متميزتان من حيث المصدر والموضوع» [الأرشمندريت أغناطيوس ديك، رسالة الإيمان والعقل للبابا يوحنا بولس الثاني، موقع سلطنة الحبل بلا دنس <http://www.peregabriel.com>].

فالعلاقة بين العقل والوحي أو الفلسفة والإيمان عند الأكويني هي علاقة تكاملية، ولكن بمعنى أنّ العقل البشري محدود في معرفة الكثير من الأمور الغيبية. نعم، استعمال العقل والفلسفة هي من القدرات التي وضعت في تصرف البشر، فالله لم يزرع عبثاً في روح الإنسان العقل، وحاشا لنور الإيمان أن يطفئ أو يضعف قدرة العقل ... وتستطيع الفلسفة عندما يستعملها الحكماء كما ينبغي أن تمهد وترسّخ السبيل إلى الإيمان الحقيقي، وأن تهَيّ عقول طلابها لتقبّل الحقيقة، ولكن الله اللامتناهي لم يظهر جميع الحقائق للعقل؛ ولكن أغلب تلك الحقائق يستطيع الذهن البشري إدراكها بذاته، فأظهر بعضاً منها ممّا لا يعجز العقل تماماً عن إدراكه. [انظر: د. لويس صليباً، هكذا علم توما الأكويني، ص 102]

فالأكويني يرى أنّ العقل والوحي ما دام كلّ منهما سبيلاً إلى الحقيقة يجب أن يتّفقا، وليس من الجائز أن يعلم الوحي ما ياباه العقل، وليس من الجائز كذلك أن ينكمش العقل فيصدّ عن الوحي؛ ولذلك من حقّ العقل أن ينظر في كلّ ما يعلمه الوحي، وأن ينبذ ما يبدو له مستحيلاً⁽⁵⁾، ومن حقّ الوحي أيضاً أن يفرض على العقل غربة المقدمات التي يسلم بها تسليماً

5- وهنا أعتقد وجه الاختلاف بين الفكر اللاهوتي المسيحي والإسلامي، فعند الأكويني عقائد وأصول مثل تجسّد الله (المسيح) والثالوث وغيرها لا تعتبر مخالفة لبدهيّات العقل، وبالتالي ليست محالّة من وجهة نظره، بل هي خارجة عن محدودية العقل وقدراته كما أشرت سابقاً، في حين نجد أنّ الفلسفة الإسلامية تعتبر هذه العقائد والأصول مخالفةً للعقل النظري وبدهيّاته، وبالتالي فهي محالّة.

بدهيًّا، ومتى استقام القصد من الناحيتين، تسقَى للمؤمن أن لا يسلمّ بالمستحيلات، وتسقَى للعقل أن ينفي من مبادئه ما ليس ثابتًا. [ميخائيل ضومط، توما الأكويني، ص 43]

ومن خلال ما استعرضناه من العلاقة بين العقل والوحي نستطيع أن نميّز بين الفلسفة والوحي المسيحي، فميدان الأولى هو العقل الذي على نوره الطبيعي وحده تُستكشف الحقيقة، فيستعمل الفيلسوف مبادئ يعرفها العقل ثم يستنتج منها نتائج هي ثمرة البرهان والدليل، فلا يقبل إلا ما يقوم على الدليل العقلي المنطقي، بعبارة أخرى، يبدأ الفيلسوف من المخلوقات ثم يرتفع إلى الله. أمّا الوحي المسيحي فيرتكز على سلطة الله والإيمان، وحقائق الإيمان معارف ذات مصدرٍ فوق طبيعي، وعلينا قبولها كما وردت، وبحسب الأكويني فالمعتقدات لا تخالف العقل، بل إنها تفضّل التأويل العقلاني لأشكالها، ثم إنّ للفلسفة دورًا إيجابيًا ومثمرًا في ميدان اللاهوت، فمن خلالها نستطيع إثبات قواعد الإيمان الأوليّة وهي الإيمان بوجود الله تعالى، ولكن هذا يتعارض بالظاهر مع ما ذهب إليه أوغسطين في مقولة الإيمان يسبق العقل؛ لأنّ الإيمان فطري⁽⁶⁾، والعقل فكر واستدلال؛ لذلك فإنّ الإيمان الفطري سابق للعقل؛ ولهذا نجد أنّ أوغسطين ينطلق من المبدأ الشهير "أؤمن كي أتفكر" بمعنى أنّه حتّى مسألة إثبات وجود الله في حدّ ذاتها ترتكز على الإيمان، ولا يعني هذا أنّه يغفل أهمية البراهين العقلية والاستدلالات الفكرية، فالعقل قادر بلا ريب على أن يثبت بمفرده وجود الله؛ إذ إنّ تلك الحقيقة قد عرفها الفلاسفة الوثنيون، أي بمعزل عن كلّ وحي وعن كلّ إيمان، ويعني ذلك أيضًا أنّ الإيمان لا يمنع العقل عن تقديم أدلّته، وأنّ العقل يساعد المؤمن على اكتشاف أجلى للجانب العقلاني في إيمانه. [انظر: علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة، ص 109]

وتوما الأكويني مع اهتمامه البالغ بالفلسفة والعقل وتطويعهما في خدمة اللاهوت، ومع تيقّنه بأنّ العقل قاصر عن نيل كلّ الحقيقة، ولكنّه في الوقت نفسه يجعله الحكم الذي لا يكذب، ومع أنّه يصف الله تعالى بأنّه بسيط الحقيقة لا يشوبه أيّ نوع من أنواع التركيب والحركة، وهو واحد لا ثاني له ووحدانته أمر لا شبهة فيه عنده، ولا يمكن رؤيته بالعين أو الحسّ أو الوهم والخيال، لكن مع هذا فإنّه يعتقد بل يدافع عن ألوهية "ابن الله" المسيح، وكذلك عن التثليث، ويعتبره غير منافٍ للوحدانية بأيّ شكل كان، فالألوهية الأب والألوهية المسيح الابن والألوهية الروح القدس لا يمكن معرفتها عن طريق العقل الطبيعي، بل عن طريق الإيمان، ولكنّ السؤال الذي يواجهه هنا هو: إذا كان ممتنعًا على الإنسان أن يعلم

6- حسب فهمه للفطرة، والتي ينكر الأكويني المعرفة الفطرية بالله تعالى.

ويدرك بفهمه ما لا يمكن إقامة دليل عقلي قاطع عليه، يلزم أن تكون عقيدة ألوهية المسيح والثالوث ممتنعة عقلاً؟ والجواب أن يقال: نعم، يمتنع الوصول بالعقل الطبيعي إلى معرفة ثالوث الأقانيم الإلهية، فالإنسان لا يستطيع أن يتأدى بالعقل الطبيعي إلى معرفة الله إلا بال مخلوقات. [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 399]

المبحث الرابع: نقد منهج الأكويني في العلاقة بين العقل والوحي

الأكويني كما أشرنا يعطي للعقل مكانة مرموقة؛ ولهذا فإن البرهان العقلي والمنطقي يعدّ من الأسس في المنهج الفلسفي التوماوي، ومن أبرز ميزاته، فكان فيلسوفاً في خدمة اللاهوت يقول جيلسون: «صحيح أنه اقتنع بعجز العقل لكنّه طبّق هذه الآلة بلا كلل ولا تقصير، على الموضوعات المוגلة في الغيبيات، وعلى هذا فإنّ الأكويني فيلسوف في خدمة لاهوتي، وتدور فلسفته في فلك اللاهوت، لم يمارس الفلسفة إلا من حيث إنّها ذات نفع للحكمة الدينية، في تكرار موضح، إنّ ما هو فلسفي في تلك البنية هو ما جاور اللاهوت ووقف عند تخومه يحميها أو يؤيدها، إنّ لاهوتي، ولكنّه يتسلّح بإمكانيات العقل ويستغل طاقاته ويسير على نوره: الشكل العام والغاية لاهوتيان، ولكنّ العرض والمنهج عقليان، فأشدّ كتبه منهجية، وأحكمها طرائقية، هي كتب لاهوتية المري والمضمون، من هنا النزاع الناشب بين من ينفي وجود فلسفة توماوية ومن يثبت حقيقتها واستقلاليتها» [جيلسون، التوماوية، ص 15].

فالأكويني مع تلميحه وتصريحه بما يتّصف به الإيمان من طابع يتخطى العقل، لم يغفل ما يميّز به الإيمان أيضاً من طابع عقلائي، وقد أخذ بجناحي العقل والوحي للانطلاق نحو الحقيقة، ولكنّه عندما يصل إلى مراحل متقدمة من درجات الإيمان يترك العقل ويكتفي بالوحي للوصول إلى ما ينبغي، فالأكويني وبقية الفلاسفة المسيحيين لا يرفضون العقل الفلسفي بصورة كاملة، بل هم يقبلونه ما وافق الوحي، ولكن عندما يقف على الضدّ من بعض تعاليم الوحي، ويناقض عقائد الإيمان، ينحونه جانباً ويقبلون الوحي كاشفاً عن الحقيقة دون العقل، وهذه من المغالطات المرفوضة منطقياً، فالعقل هو الحاكم الذي لا يمكن تجاوز أحكامه إطلاقاً.

ولعلّ الأكويني قد تأثر بفهمه الخاطيء لبعض آراء ابن سينا في هذه المسألة، فقد يعتقد الأكويني أو أتباعه من التوماوية الحديثة أنّ الشيخ الرئيس يرى استقلاليةً في المنهج العقلي في إثبات الحقائق الوجودية، ولكن في حالة مخالفة الوحي القطعي لبعض الأصول الفلسفية

المبرهنة، وخصوصًا في مسألة المعاد الجسماني، فإنّه يقدّم الوحي على العقل، ففي الظاهر فقد أخفق ابن سينا في تحقيقه وإثباته فلسفيًا وعقليًا وآمن به تعبدًا، مع أنّه في الظاهر لا يتوافق مع البرهان العقلي، وهذا ما يريد أن يقوله الأكويني في تقديم الوحي على العقل في حال المخالفة، وعدم تأويل الوحي، فالشيخ الرئيس لم ينكر المعاد الجسماني، ولكنّ البحث العقلي الاستدلالي انتهى به إلى القول بالمعاد الروحاني كما فهمه بعضهم، وهذا مخالف في نظره لما جاء به الوحي الإلهي، فطبقًا لمنهج ابن سينا فإنّه يرى إنّ العقل لا يستطيع معرفة كلّ الحقائق المرتبطة بعالم الآخرة، وقد صرّح بهذه الحقيقة حيث يقول: «يجب أن يعلم أنّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع، ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج إلى أن يعلم، وقد بسّطت الشريعة الحقّة التي أتانّا بها سيّدنا ومولانا ونبينا محمد ﷺ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن، ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس والبرهان، وقد صدّقه النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتتان بالقياس اللتان للأنفس، وإن كانت الأوهام هاهنا تقصر عن تصوّرهما الآن» [ابن سينا، النجاة، ص 291]، فابن سينا يصرّح بعجز العقل عن إثبات المعاد الجسماني للبدن، واضطرّ إلى أن يرجع فيه إلى الوحي والتعبد بتعاليمه، ولكنّه لا يعدّ المعاد الجسماني للبدن محالًا عقلاً.

وقد حاول الأكويني أن يتوصّل إلى حلٍّ وسطٍ مشتركٍ بين مجالي الفلسفة والدين سمّاه بعلم اللاهوت الطبيعي، وهو علم يجعل الفلسفة خادمةً للدين، ويسعى العقل فيه لصياغة تعاليم الوحي بمنظور عقلائي؛ لهذا كان للعقل أثر فعّال في تكوين المعرفة اللاهوتية انسجامًا مع تعاليم الإيمان، ولكنّ العقائد المسيحية كالتجسّد والتثليث تختلف عمّا أشرنا إليه في المعاد الجسماني عند ابن سينا، ففيها مخالفة لحكم العقل البرهاني المؤكّد، بخلاف المعاد الجسماني، الذي لا استحالة عقليةً برهانيةً عليه، ولكن بالرغم من ذلك فإنّ الأكويني يجعلها فوق فهم العقل، وبذلك يخرجها عن كونها مخالفةً لحكمه، وهذا واضح البطلان.

ومن هنا نستطيع أن نميّز بين الفلسفة والوحي في المنهج الفلسفي للأكويني، فميدان الأولى هو العقل الذي على نوره الطبيعي وحده تُستكشف الحقيقة، فيستعمل الفيلسوف مبادئ يعرفها العقل، ثمّ يستنتج منها نتائج هي ثمرة البرهان والدليل، فلا يقبل إلّا ما يقوم على الدليل العقلي المنطقي، أمّا الوحي فيرتكز على سلطة الله والإيمان، وحقائق الإيمان معارف ذات مصدر فوق طبيعي، وعلينا قبولها كما وردت.

وهذا المنهج التلفيقي بين العقل والوحي يعدّ من المسائل المهمّة والأساسية في كيفية الاستدلال بالعقل على إثبات المسائل، ولكنّ الأكويني يجعل الوحي هو الأساس ويستدلّ به، وفي الوقت نفسه يسعى للتأليف بين ما كشفه وبين الأسس العقلية، وإذا وجد اختلاف حقيقي لا ظاهري، فالقول الفصل هو للوحي لا للعقل، وهنا يكمن أساس المشكلة في منهجه الفلسفي.

الخاتمة

من خلال ما استعرضناه من بحث وتمحيص توصلنا إلى نتائج مهمّة يمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

1- من خلال البحث والدراسة للمنهج الفلسفية للأكويني اتّضح من خلال التقارب في الآراء في كثير من المسائل الفلسفية أنّه قد استقى منهجه ورؤيته الفلسفية من المدرسة المشائية، وعلى الخصوص آراء ابن سينا الفلسفية، فهي المنبع الأصلي للفلسفة الأكوينية التي اجتاحت أوروبا منذ القرن الثالث عشر.

2- حاول الأكويني جاهداً أن يأخذ بجناحي العقل والوحي للانطلاق نحو الحقيقة، ولكنّه عندما يصل إلى مراحل متقدّمة من درجات الإيمان يترك العقل ويكتفي بالوحي للوصول للحقيقة، فالأكويني لا يرفض العقل الفلسفي وبراهينه، بل يقبله ما وافق الوحي، ولكن عندما يقف على الضدّ من بعض تعاليم الوحي، ويناقض عقائد الإيمان، ينحّيه جانباً ويقبل الوحي كاشفاً عن الحقيقة دون العقل، بل وإن كان هذا الكشف مخالفاً لضرورة عقلية أو برهان عقلي، وهذا المنهج من الكشف عن الحقيقة مرفوض عند فلاسفتنا المسلمين ورؤيتنا الإسلامية.

قائمة المصادر

- إدوار، جونو، الفلسفة الوسيطية، المغرب، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1982 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الأضحوية، سازمان تبليغات، قم، 1384 ش.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملي، دار الأضواء، بيروت، 2001 م.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، دار الحياة، بيروت، 2005 م.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر، 1986 م.
- الأرشمندريت أغناطيوس ديك، رسالة الإيمان والعقل للبأبا يوحنا بولس الثاني، موقع سلطنة الحب بل دنس، [http:// www.peregabriel.com](http://www.peregabriel.com)
- الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة بولس عواد، بيروت، المطبعة الأدبية، 1981 م.
- البدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، 2003 م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، ناصر خسرو، طهران، 1379 ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة عمار أبو رغيف، صدرا، طهران، 1380 ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام، مؤسسة تاريخ علم، طهران، 1387 ش.
- الفارابي، أبونصر، رسائل الفارابي، العراق، دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع، 1989 م.
- الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي الفلسفية، المكتبة العصرية، القاهرة، 1987 م.
- المنياوي، أحمد، جمهورية أفلاطون، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، 2010 م.
- الموسوعة العربية المسيحية، رسالة جامعة في الإيمان والعقل من البابا يوحنا بولس الثاني إلى أساقفة الكنيسة الكاثوليكية: www.albishara.net
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، ترجمة فؤاد كامل وجلال العشري وعبد الرشيد الصادق، مؤسسة الشرق الأوسط، بيروت، 2005 م.

- بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005 م.
- خليفة يوسف، مناهج البحث الأدبي، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 2004 م.
- صليبا، لويس، هكذا علم توما الأكويني، دار المكتبة بيبليون، بيروت، 2010 م.
- ضومط، ميخائيل، توما الأكويني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م.
- طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، دار الآداب، بيروت، 1999 م.
- عبد الإله أبو عياش، الفيلسوف توماس الأكويني غذّته الفلسفة الرشدية فتنگر لها،
مقالة في مجلّة الأعلام، السنة الأولى، ربيع الثاني، 1985 م.
- علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، الفلسفة في أوربا الوسيطة، بيروت، مكتبة
العالمي للنشر، 1989 م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، 2005 م.
- لويس صليبا، توما الأكويني وأثره عبر العصور، دار المكتبة بيبليون، بيروت، 2011 م.
- محمد جلوب الفرحان، أوراق فلسفية جديدة، المجلد الثالث، العدد الخامس، شتاء
2012 م.
- محمد عثمان الخشت، العقلانية جدل الفلسفة والدين، مقالة في:
<http://www.onislam.net/arabic>
- مصباح اليزدي، محمدتقي، الذود عن حصون الأيدلوجية، مؤسسة الانتشارات الإسلامية
لجامعة المدرسين للحوزة العلمية، قم، 1409 هـ.
- مطهري، مرتضى، أسس الفلسفة، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1388 ش.

A critical study of Kant's views on the relativity of religious knowledge

Muhammad al-Khalidi

PhD student in Islamic philosophy, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: mohammed10069@gmail.com

Muhammad Ali Ardakan

Assistant Professor in the Department of Philosophy and member of the Scientific Council at Imam Khomeini Institute for Education and Research, Iran.

Abstract

One of the important studies on religious epistemology is the study of the relativity of religious knowledge; for it requires many serious consequences, such as religious pluralism, Hermeneutics, multi-interpretations, transcendent unity of religions, and other results, in which epistemological approach has turned to another orientation. We have tried to show the foundations and premises on which relativity can be based, focusing on the theses of the German philosopher Immanuel Kant with analyzing and criticizing them. The study has concluded that all the attempts, on which relativism has been based from the analysis of perception according to the Kantian views, or according to materialism or subjective relativity. However, all of this cannot be acceptable; because it brings science out of its and methodology state to its state of generation of perceptions. And this leads to a complete rupture between perception and objective reality of perceived facts. Hence, all the results that have been based on relativity would collapse; for it has been claimed that relativism is not compatible with the denial of realism, but it rather makes each person have a share of the truth.

Keywords: relativity of religious knowledge, religious pluralism, hermeneutics, multi-interpretations, transcendental unity of religions, Kant.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 94-130

Received: 20/03/2022 | Accepted: 16/04/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



دراسة نقدية لآراء كانط في نسبية المعرفة الدينية

محمد الخالدي

طالب الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: Mohammed10069@gmail.com

محمد علي محيطي أردكان

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

الخلاصة

من المباحث المهمة في نظرية المعرفة الدينية البحث عن نسبية المعرفة الدينية؛ إذ تترتب عليها عدّة نتائج خطيرة كالتعددية الدينية والهيرمينوطيقا (Hermeneutic) وتعدّد القراءات والوحدة المتعالية للأديان، وغيرها من النتائج التي تحوّل المنهج المعرفي فيها إلى اتجاه آخر، وقد حاولنا عرض الأسس والمباني التي يمكن أن يرتكز عليها القول بالنسبية، مع التركيز على أطروحات الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط بالتحليل والنقد، وقد انتهى البحث إلى أنّ جميع المحاولات التي بنيت عليها النسبية من تحليل الإدراك على أساس المقولات الكانطية أو تحليله على أساس المادية أو النسبية الذاتية، كلّ ذلك لا يمكن أن يكون مقبولاً؛ لأنّه يُخرج العلم من حالته الكاشفية والطريقة إلى حالته التوليدية للمدركات، ممّا يؤدي إلى القطيعة التامة بين الإدراك والواقع الموضوعي للمدرك، ومن هنا ينهدم ما رتبوا على النسبية من النتائج؛ إذ إنهم يدّعون أنّ النسبية لا تساقق إنكار الواقعية، بل تجعل من كلّ شخص يملك قسماً من الحقيقة.

الكلمات المفتاحية: نسبية المعرفة الدينية، التعددية الدينية، الهيرمينوطيقا، تعدّد القراءات، الوحدة المتعالية للأديان، كانط.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 94 - 130

استلام: 2022/08/03 | القبول: 2024/09/16 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يعدّ بحث نسبية المعرفة بصورة عامّة ونسبية المعرفة الدينية بصورة خاصّة من المباحث المهمّة في نظرية المعرفة الغربية، وبالخصوص بعد الثورة الصناعية؛ فقد حاول الفلاسفة الغربيون أن يهجرُوا النظرة الأرسطية الفلسفية القائلة بإطلاق الحقيقة وثباتها؛ ليشيّدوا أركان نسبيتهم من خلال عدّة محاولات وأطروحات فلسفية جديدة.

في هذا الميدان ومن بين هؤلاء الفلاسفة الغربيين يعدّ الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) صاحب الحظّ الأوفر والعمق الأكبر في بحوثه المعرفية، فقد قام بثورة كوبرنيكوسية في العلم - على حدّ تعبيره - بدّلت مراكز الثبات والتغيير في المعرفة الإنسانية عامّة، كما أثّر كثيراً في حقيقة المعارف الدينية خاصّة، فلم يبق معنى لدى كانط لإدراك الحقائق العينية على نحو المطابقة المطلقة؛ إذ قد وضع كانط حدّاً فاصلاً بين الشيء في نفسه والشيء كما يبدو لنا.

لقد حاول الباحثون في المعرفة الدينية أن يستعيروا الثنائية الكانطية (الشيء في نفسه - الشيء كما يبدو لنا) في تصوير النسبية في المعارف الدينية، فقد حاول جون هيك (John Hick) أن يحوّل النظرة الكانطية في حقول الميتافيزيقا والطبيعات إلى أساس جديد لبيان كيفية ظهور المعارف الدينية وتجليّ الإله لنا، ففرّق بين الحقيقة الإلهية الثابتة المتعالية التي لا يمكن الوصول إليها، وبين الحقائق المتجليّة لنا في تجربةٍ روحيةٍ للنبيّ أو في فهمه للدين.

[انظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 179]

وكانط وإن خالف سابقيه ولاحقه في كون إثبات الإله لا يوصل إليه عن طريق العقل النظري بل العملي، ولكن مبانيه الفكرية في المعارف النظرية صارت مادّة جيّدة للانطلاق في نسبية معرفية في مجالات الدين ومعارفه كما سنوضح ذلك من خلال طيّات البحث.

لقد مرّت النسبية بمراحل متعدّدة في التاريخ الفلسفي، فأوّل جذور يمكن العثور عليها للمذهب النسبي ما نقل لنا من السوفسطائي اليوناني بروتاغوراس (Protagoras) من أنّ «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، فهو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس ما لا يوجد» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 142]، فهذه العبارة وإن اختلفت في تفسير المراد من الإنسان فيها، والذي جعله ميزاناً للأشياء، ولكنها تعبّر بوضوح عن النسبية المعرفية التي كان يعيشها ويدعو إليها، وقد حاولوا تطبيق هذا النسبية على الإدراكات الحسيّة أوّلاً، فقد ذكر مثلاً لكلامه أنّ شعور شخص ببرودة الماء وآخر بسخونته يوجب عدم الحكم عليهما بالخطأ،

بل يمكن القول إنّ كلّاً منهما مصيب، ولو اعترض على بروتاغوراس أنّ القضايا الهندسية واحدة لدى الجميع، فإنّه يجيب «بأنّ ذلك يحدث لأنّه لا يوجد في الواقع العيني خطوط أو دوائر هندسية، ومن ثمّ لا تظهر هذه المشكلة» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 143]، وإذا كان هذا حال الإدراكات الحسيّة وأنّ المقياس في معرفتها هو الإنسان فلا بدّ أنّ يمتدّ كذلك إلى الأحكام والقيم الأخلاقية، فقد صوّره أفلاطون في محاوره تياتيوس على أنّه يقول إنّ الأحكام الأخلاقية نسبية، و«لأنّني أعتقد أنّ العادات التي تبدو صالحةً ومقبولةً بالنسبة لأيّ دولة جزئية، هي كذلك بالنسبة لهذه الدولة، طالما أنّها تأخذ بها» [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 1، ص 142 - 146]، وبهذه العبارات لا يبقى مجال للسؤال عمّا إذا كانت وجهة أخلاقية صادقة وأخرى كاذبة، بل الصحيح أن نقول إنّ إحداها صحيحة والأخرى أكثر صحّةً أو نقول إنّ إحداها نافعة، والأخرى أكثر نفعاً منها.

ثمّ توالى المدارس النسبية بصور متعدّدة إلى أن وصلت إلى أوجها على يد كانط الذي ميّز بين الشيء في نفسه والشيء كما يبدو لنا، وقد صارت مقولاته بعد ذلك منبع إلهام لكثير من الأفكار والمدارس التي جاءت بعده.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلاً: الحقيقة

تعرف الحقيقة في المنطق الأرسطي والنظرة الفلسفية الإسلامية على أنّها إدراك الشيء على ما هو عليه بلا تعلّل وتحوير في ذاته، فالحقيقة في اصطلاح الفلسفة ترادف الصدق أو الصّحّة [مطهري، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، ص 198]، والحقيقة بحسب هذه النظرة تحظى بالإطلاق من حيث المصادقية والدوام والثبات من حيث المطابقة، ولكنّ النظرة الكانطية حاولت تغيير هذا المعنى للحقيقة بعد أن بنت على امتناع تجلّي الشيء كما هو وفي نفسه لنا، فقد قرّر كانط أنّ الحقيقة هي مزيج من الناحية الموضوعية للشيء والناحية الذاتية للفكر المدرك، ولا يمكن فصل تلك الحقيقة الموضوعية في التفكير عن الناحية الذاتية لتضحى حقيقةً مطلقةً.

نعم، لقد أخذت الحقيقة في الفلسفات الغربية طابعاً آخر ومعنى مغايراً لما ذكرته الفلسفة الإسلامية وفلسفة كانط، فالنسبية التطورية تعدّ الحقيقة عبارةً عن الإدراك الذي يتّفق مع طبيعة الجهاز العصبي وشروطه، وقد فسّر الإدراك عندهم بعملية ماديّة مرتبطة

بالدماغ، كما أنّ وليم جيمس (William James) صاحب المذهب البراغماتي يعطي لنا تفسيراً آخر عن الحقيقة، فيعتبر الفكرة التي لها حقيقة هي الفكرة القادرة على إنجاز أغراض ومنافع أكثر للإنسان ولو تعارضت الآراء والأفكار فالميزان في حقانيتها هو ما تنهض التجربة العلمية على فائده ونفعه، فالأفكار التي لا تحقق أي قيمة عملية ولا يوجد لها أي آثار نافعة فيما تصادف من تجارب الحياة، فليست فكرة ذات حقيقة، بل هي مجرد ألفاظ جوفاء لا غير. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 210 و 211]، إلا أنّ المهم في بحثنا هو تعريف الحقيقة عند الفلسفة الإسلامية وفلسفة كانط لا غير.

ثانياً: الواقع

يطلق الواقع في التداول الفلسفي وفي المعرفة الإسلامية على ذات الشيء والأمر الثابت منه والمتقرر في نفس الأمر وهو مطابق الحقيقة بحسب هذا المصطلح، وقد آمنت المدرسة الواقعية بثبوت واقع للأشياء وراء إدراكنا، وبمعزل عن حواسنا، كما أنّ لإدراكنا وذواتنا واقعاً كذلك، ولكن مجموعة من السوفسطائيين والشكّكين طرحوا الشكّ في التسليم بواقع كهذا، بل بعضهم أنكروه، كما أنّ الآخرين صاروا بصدد بيان عدم القدرة على نفيه أو اثباته، وقد سمّوا هؤلاء بالأدرية بعد ذلك، ولكن النسبيين - ومنهم كانط - قالوا بأنّ الجانب الواقعي إنّما يمثله البعد الموضوعي للأشياء، والذي يمثّل المادة الخام لإدراكنا والذي عبر عنه كانط بـ (Noumenon) أي الشيء في نفسه.

ثالثاً: المعرفة الدينية

ونريد من المعرفة الدينية مجموعة المعارف المتعلقة بفهم الدين وتحليله بأبعاده المتعددة، ولفظة "الدين" وإن اعتبرها بعض الباحثين من المصطلحات التي يصعب تعريفها [يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 22]، ولكن عرّف الدين بتعريفات متعددة ومختلفة في الأبعاد المقومة له [انظر: الماجدي، علم الأديان، ص 25 - 29]، وفي الاتجاهات التي عرّف على أساسها من خلال الاتجاه النفسي والاجتماعي والمادي والإيماني [انظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 12]، ولكننا نقصد منه هنا مجموعة من العقائد والأخلاق والشرعية، وأمّا ما ذكر من المقومات الأخرى كالأساطير والطقوس فتعدّ من قبيل الوسائل والآليات التي تستعمل في تبليغ الدين وحفظه لا غير، ثم إنّ هناك فرقاً بين الدين والتدين، فإنّ التدين يعدّ الجانب العملي في الدين، بينما الدين يشار به إلى تلك المقومات الثلاثة المذكور (أي العقائد والأخلاق والأحكام).

رابعاً: نسبية المعرفة الدينية

نقصد بها التغيّر والتحوّل في المعرفة الدينية الحاصل من مجموعة من العوامل الإدراكية الذاتية والأخرى الخارجية المرتبطة بتعدّد الشعوب وثقافتهم ومسبقاتهم المعرفية، بل المدّعون للنسبية في المعارف الدينية لا يدّعون النسبية في جانب من جوانبها وحسب، بل يشمل حتى الإيمانيات المرتبطة بحقائق مثل الله والروح والآخرة.

حاول كانط أن يجعل من المعارف الأساسية للدين (الإله - الإرادة الحرّة - خلود النفس في الآخرة) من الأمور التي تقتضيها الأفكار الأخلاقية كفكرة السعادة والفضيلة، وليست من الأمور التي يثبتها العقل، فلا يمكن عزلها عن المثال الأسمى في الحياة ومفهوم الخير، فقد ذكر كانط أنّ في ضميرنا ثمة أحكاماً أخلاقيةً توجب علينا العمل ونشعر بندائها الداخلي من خلال ضميرنا، بحيث لا يمكن إنكارها، وهذه الأحكام تحتاج في إنفاذها إلى شرط لازم هو الإرادة الحرّة التي تعمل على طبق تلك النداءات الباطنية في الضمير، فيعبر عن ذلك العمل بالفضيلة التي تترتب عليها نتيجة ضرورية هي السعادة، ولما كانت السعادة لا تتاح في هذا العالم الطبيعي لجميع أصحاب الفضائل كما هو مشهود لنا، فلا بدّ من ضمانها في عالم آخر لنا نسّميه الآخرة. ولما كان ضمانها يحتاج إلى شخص يقوم بإجرائها و ضمانها فلا بد «أن نفترض وجود علّة للطبيعة كلّها تكون متميزة منفصلة عن الطبيعة وتحتوي على أساس هذه العلاقة، أي الانسجام والتوافق الدقيق بين السعادة والفضيلة» [انظر: كانط، نقد العقل العملي، ص 218 و219].

وكانط وإن اعتقد بأنّ لهذه الحقائق الثلاثة (الإله - النفس - الإرادة الحرّة) واقعاً موضوعياً بمعزل عن إدراكنا، ولكنّه سدّ الباب لتعرّف العقل النظري عليها بإنكاره القيمة المعرفية للمعارف الميتافيزيقية الباحثة عن (الإله - النفس - العالم).

نعم، هناك خلاف في تصنيف كانط في الأخلاق من كونها واقعية أو غير واقعية، ومرادنا من الواقعية ما يتناول أمراً ثابتاً بمعزل عن ميول الجماعة والفرد والإملاءات الخارجية، وعدم الواقعية هو ما تكون متشكّلة من الإملاءات الخارجية، وعلى أساسها اختلفوا في إمكانية معرفة الأخلاق وعدمها بصورة واضحة، فكانط يعتقد أنّ العقل العملي المدرك للمعارف العملية مختلف عن إدراكات المعارف النظرية؛ إذ يعتقد أنّ القضايا الأخلاقية تختلف في طريقة التعرّف عليها، وهي خارجة عن إطار الزمان والمكان، ويعتقد بمبدأ أخلاقي مطلق

وبدهي يعبر عنه «لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلّمة التي تمكّنك في نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونًا عامًّا» [كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 89]، ويترتب عليه جميع الأحكام الأخلاقية عنده، وسيتضح موقفه أكثر في أثناء الدخول في البحث.

المبحث الثاني: معيار الحقيقة الدينية بين النسبية والإطلاق

ونريد من المعيار الميزان الذي يعرف من خلاله قيمة المعرفة الدينية من حيث الصوابية والخطأ أو الواقعية وعدمها، وأرى من نافلة القول أن أشير إلى أن المعيار الذي نبحث عنه يشمل جميع المعارف الدينية، سواءً الشهودية منها كالوحي الذي يحصل مع الأنبياء أو الشهود العرفاني الذي يحصل مع العرفاء، وسواء العلوم الحسولية التي تحصل لنا أو لغيرنا بالفكر والتحليل أو بمتابعة النصّ وأهل الكشف.

وتختلف طريقة معرفة قيمة المعرفة الحسولية عن الشهودية، ذلك أنّ المعارف الحسولية تعتمد على الإدراكات والصور الإدراكية الحاصلة لنا من الواقعيّات العينية، فيكون معنى قيمتها المعرفية هو إصابتها وعدم إصابتها للواقع العيني، بينما في المعرفة الشهودية نحتاج إلى ميزان يميّز بين واقعية الحالة الإدراكية وعدم واقعيّتها، وليس البحث عن صوابيّتها وعدم صوابيّتها لأنّ العلوم الشهودية تدور بين الواقعية وعدمها، لا بين الصواب والخطأ، وقد يعبر عن الشهود الواقعي بالشهود الحقيقي وعن غير الواقعي بالشهود الخيالي.

لقد اتخذت الفلسفة الإسلامية لنفسها طريقًا واضحةً في الاعتقاد بإطلاق الحقيقة وعدم نسبيتها، وإن كانت متعدّدة المراتب والشؤون، ولكن تكون للمعرفة المتعلّقة بكل مرتبة من تلك المراتب من الإطلاق والثبات ما يميّزها عن غيرها من الحقائق، فلا نسبية في المعرفة، وإنّما التعدّد المعرفي يكشف عن التعدّد الواقعي لتلك المراتب، ولكن المهم في الأمر هو السؤال عن المعيار الذي من خلاله نتعرّف على حقّانية المعارف الدينية بأقسامها الثلاثة من العقائد والأخلاق والأحكام.

قد يتصوّر أنّ الجواب عن السؤال المذكور عند الفلسفة الإسلامية يرجع في حقيقته إلى المنهج العقلي القائم على أساس البنائية، والذي يعني ابتناء جميع المعارف في حقولها الثلاثة (الميتافيزيقي - الطبيعي - الرياضي) على بدهيات عقلية تحكم ذهن البشري، ويرجع إليها جميع معارف الإنسان، وهي المبادئ البديهية العامّة (التصديق بالواقعية - قاعدة الهوية - قاعدة العلّية - قاعدة السنخية - قاعدة التناقض)، وتطبيقها على المعارف الدينية بأقسامها

الثلاثة ننتهي إلى معرفة تامة مبنية على البديهيات الواضحة، إلا أنّ هذا الجواب فيه نوع من الإجمال، ومجافاة الخصوصيات المأخوذة في كلّ قسم من الأقسام من المعارف الدينية، فالمعارف العقديّة الباحثة عن الله وصفاته وأفعاله وعن مصير الإنسان ومعاده وعن كيفية ارتباطه بالحقّ وتلقّيه البناء القانوني الذي يصلحه من خلال ما يعبر عنه بالنبيّ والوصيّ، هذه المعارف تحتاج في وزنها ومعياريّتها إلى موازين مختلفة عن موازين المعارف الأخلاقية والأحكام، بل في المباحث العقديّة نفسها تتعدّد الموازين، وليّان هذا الكلام لا بدّ من الدخول في كلّ واحد من هذه المعارف على حدة؛ لمعرفة النظرة الحاكمة فيها:

أولاً: المعارف العقديّة: وهي الباحثة عن إثبات وجود الله تعالى وصفاته وأسمائه وأفعاله المتعلّقة بالنبوّة والإمامة - عند الإمامية - والمعاد: ففي هذا المضمار يمكن تقسيم هذه المسائل إلى مسائل أصلية كأصل إثبات وجوده تعالى وصفاته، وأصل إثبات النبوة والإمامة والمعاد، فإنّ هذه المسائل - خصوصاً المسألة الأولى - يكون المنهج العقلي هو المنهج الحاكم فيها بلا أيّ منازع له، ويعدّ ما يقدّمه النصّ الدينيّ أو الكشف العرفانيّ مجرّد مؤيّدٍ وسانٍ له، بينما في المسائل الفرعية التي تتعلّق بحقيقة الصفات الإلهية وكيفية سريانها في عالم الخلق، ورابطة الحقّ بمخلقه من المباشرة أو المراتبية أو التشكيك، وكذا كيفية التعرّف على صفاته وحكومة بعض الصفات على بعض وتفرّعها عنها، وكيفية البحث عن الملائكة وجنان الآخرة ونعيمها الجسماني من كونه نعيمًا ماديًّا أو معنويًّا وحقيقة العرش والكرسيّ والقلم الأعلى وغيرها من الحقائق التي تحدّثت عنها النصوص الدينية، فإنّ معرفتها والكشف عنها وإن كان من صميم عمل العقل البرهاني، ولكّنه بمساعدة إرشاد النصّ إلى ذلك، فالعقل الفلسفي لوحده لن يستطيع أن يكشف حقيقة تلك المعارف الشريفة. نعم، نسبتها إلى العقل نسبة الأدوات الحسيّة المزوّد له للموادّ إلى الحاكم المطلق المميّز لها.

ثانيًا: المنظومة الأخلاقية: وهنا وإن كان المعروف أنّ أحكام العقل العملي هي الحاكمة، ولكننا نجد أنّ المقنّن الأقدس تدخّل في عدّة أمور في تصحيح مساراتها، فالعقل العملي يدفع الإنسان إلى كسب الفضائل لأجل تحصيل الكمال الإنساني الموجب للسعادة الدنيوية والأخروية بالوصول إلى التجرّد العقلي، ولكنّ الخطاب الإلهي يرى أنّ الغايات في التهذيب تختلف بين الوصول إلى لقاء الله تعالى وبين ترتّب الثواب الأخروي الذي لا يترتّب إلّا بواسطة الجعل الإلهي أو تجسّم الأعمال، كما أنّه يتدخّل في بيان التطبيقات الصحيحة لتلك الكمالات بعد عجز العقل عن معرفة العلل التفصيلية للتكميل، سواء في الدنيا أو الآخرة، فإنّ

العقل العملي قاصر عن بيان مثل هذه الأمور، خصوصاً بناءً على رأي الشيخ الرئيس الذي يعتقد أنها من المشهورات العقلائية المبنية على مصالح النظم الاجتماعي والفردية، كما أنّ الشارع الأقدس يتدخل أيضاً في حاكمية بعض الملاكات على بعض عند التزامهم. [انظر: ابن

سينا، المقالة العاشرة، الفصل الثالث والرابع]

ثالثاً: المنظومة الأحكامية للدين: وفي هذا المقام يستقل النص في بيان الأحكام وتقنينها، وبيان النسب بينها وحاكمية بعضها على بعض، ويتوقف العقل البرهاني تماماً عن الدخول في هذه الساحة؛ لأنّه إنّما يحكم في القضايا البرهانية التي تكون محمولاتها ذاتية ومناسبةً مناسبةً واقعيةً لموضوعاتها الحقيقية، ولا حكم له في ساحة الأحكام الاعتبارية التي تخفى ملاكاتها عليه ولا يمكنه اكتشافها؛ ولأجل التزامات الحاصلة بينها، كما أنّه يعجز عن معرفة الماهيات المحققة لموضوعاتها خارجاً، بل يحتاج إلى الشرع في كلّ ذلك، هذه هي النظرة الإسلامية بحسب النظرة المشهورة للإمامية الاثني عشرية.

المبحث الثالث: النظرة الكانطية في المعارف الدينية

وأما بالنسبة إلى النظرة الكانطية فسنركّز على بعض النماذج من الحقول الثلاثة، ولن نتوسّع في إطار البحث عن أركان فلسفته الدينية الثلاثة (العقائد - الأخلاق - الأحكام)، وسنقدّم البحث عن الأخلاق؛ لأنّها الأساس للفرعين الآخرين عند كانط.

أولاً: الأخلاق عند كانط

عاصر كانط مدرستين متنازعتين في الأوساط العلمية في زمانه، المدرسة العقلية بنزعتها الميتافيزيقية المثالية للأشياء والنزعة التجريبية المتمحورة حول التجربة وإخضاع كلّ الحقائق إلى الفحص التجريبي، فالأولى رأت من الأخلاق انتماءها إلى البعد النظري المعتمد على المبادئ الفطرية والبدئية السابقة في التحليل، وبهذا علّل هذا المذهب القانون الأخلاقي بأمور خارجة عن إرادة الإنسان وقدرته، كربطه بأمور استعلائية خارجة عن إرادة الإنسان كالإرادة الإلهية، بينما أفرز المذهب التجريبي مذهباً نسبياً في الأخلاق يعدّ القضايا الأخلاقية قضايا تجريبية تتغيّر وتتحوّل بحسب الظروف الموجبة لتحوّل المجتمعات من الأوضاع البيئية والجغرافية للفرد والمجتمع، كما أنّها تخضع لحالة من الحركة في الكينونة التاريخية والوراثية إضافة لتأثرها الكبير بعوامل غريزية متغيرة هي الأخرى.

وفي نظر بعضهم حصر كانط المصادر الرائجة للمعرفة الأخلاقية في زمانه بأربعة مصادر أساسية (مذهب اللذة، مذهب النزعة الأخلاقية الناشئة من النفعية، الكمال العقلي، إرادة الإله) [انظر: العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 3، ص 29]، وقد رفض كل هذه المصادر المطروحة في زمانه وبين أن العقل وديعة إلهية لدى الإنسان، الغرض الأساسي منه هو إيصال الإنسان إلى الكرامة اللائقة به، وعلى هذا الأساس لا بد أن تكون له وظائف راقية تسمو على الغرائز الحيوانية وخدمتها، وبما أن الأخلاق المتعارفة مرتكزة على مصادر مشوبة بالنزوات والرغبات، فلا يمكنها أن توصل الإنسان إلى كرامته المنشودة، فلا بد من طرحها والرجوع إلى العقل العملي المحض الخالص عن كل تجربة متغيرة، ويعبر كانط عن هذا العقل بأنه القدرة على الإدراك المرتبطة بالإرادة الحرة للإنسان، والتي تقوم بإقرار الواجبات الأخلاقية دون الارتكاز إلى بدهيات مسبقة، ولا فرق بين العقل العملي والعقل النظري في جوهر ووظيفتهما، بل يقوم كل منهما بسن القوانين، غاية ما في الأمر أن العقل النظري يقوم بسنّها للتعرف على بعض المواضيع التي يمكن التعرف عليها، فهو مرتبط بطبيعة الأشياء، بينما العقل العملي يقوم بسن القوانين المطلقة الملزمة لإرادة الإنسان فهو مرتبط بالتكاليف والإلزامات الأخلاقية [انظر: العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 1، ص 28]، كما أن كانط لا يعدّ الأخلاق ناشئة من الكمال الأخلاقي المبني على الكمال العقلي المتعالي، فإنّ هذا الكمال العقلي لا سبيل لنا لإثباته بحسب العقل النظري كي يكون قبلةً ومقصوداً للعقل العملي، كما أنّه لا يرى العقل العملي مجرد عبدٍ لإنفاذ إرادة الربّ على الأرض، بل الربّ عليه أن يؤمّن في نهاية المطاف الكمال الإنساني الذي تبعث نحوه إرادة الإنسان الحرة.

لقد ركّز كانط في دراسته للأخلاق على التمييز بين نوعين من القضايا الأخلاقية:

- 1- قضايا أخلاقية تترتب على الأحكام العقلية، بحيث تكون غير مطلقة، بل يراد منها تحقيق أهداف معينة مرتبطة برغبات الإنسان ومصلحه التي يقرّرها له عقله النظري أو إرادة خارجية إلهية تتمثل في إرادة الله.
- 2- قضايا أخلاقية يتمّ تقنينها من جانب العقل الخالص بذاته على طبق إرادته الحرة المستعلية على النزعات والإملاءات.

وقد بيّن بأنّ النوع الأول من القضايا الأخلاقية متغيرة ومتبدلة وتابعة إلى عوامل خارجية؛ لذا لا يمكن أن تكون معياراً للقضايا الأخلاقية، بل هي بمنزلة النتائج المترتبة عليها عنده، بينما جعل النوع الثاني معياراً للسلوك الأخلاقي لكونه منبثقاً عن محض

العقل وإرادة الإنسان للسلوك نحو الكمال المطلق المحقق للسعادة الأبدية، وقد جعل كانط التصرف على طبق هذه الإلزامات الذاتية للعقل المحض سلوكاً منبثقاً عن الإرادة، بحيث يتصرف الإنسان على طبقه وكأنه قانون من القوانين العامة في الطبيعة.

وبهذه الطريقة تجاهل كانط في فلسفة أخلاقه دور الغرائز والعواطف في الفعل الأخلاقي، كما أنه تجاهل المتابعة التي يملها الدين في سلوكياته الأخلاقية، وجرّد الإنسان عن وسائله الدفاعية أمام التهديدات الشريرة التي تهدده، فالإنسان في نظر كانط - حتى يكون سائراً على مقتضى إرادته الحرة في فعله الأخلاقي - لا بد أن لا يتردد في قول الحقيقة وعدم الكذب ولو أدى ذلك إلى مقتل بريء بشهوة قاتل منتقم منه بإخبارنا عن مكانه [انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 101]، وإذا اعترض على كانط بأن هذا القتل صار بسبب إرادتنا النابعة من ذلك القانون الأخلاقي المزعوم لديك فيجب بأن «الصدق أداءٌ للواجب وعملٌ وفقه، فإن أفرز في حالة خاصة نتيجة سيئة، فهي حصلت بالصدفة وخارجاً عن إرادتنا، لا كنتيجة منطقية للصدق، إذ نحن مكلفون أخلاقياً أن نعمل طبقاً لتوجيه العقل المطلق، ولا داعي للإحساس بالذنب والتقصير أمام وجداننا والعدل العام عندما يؤدي إتباعه لمواجهة مشاكل وخلقها» [المصدر السابق، ص 104]. وفي المقابل لو خالفنا هذا الواجب الأخلاقي باقترافنا الكذب نكون قد نقضنا واجباتنا وعرضنا أنفسنا لتحمل مسؤولية النتائج غير المحسوبة، وبهذا يخلص كانط إلى أنه «ليس للإنسان الحق في الصدق فحسب، بل عليه واجب التزام الصدق بشدة في تصريحاته وشهادته التي لا محيص له عن أدائها، سواء أكانت تلحق الضرر به أو بالآخرين» [المصدر السابق، ج 3، ص 105].

لقد اعتبر كانط في الفعل الأخلاقي الحقيقي أموراً:

1- أن يكون نابعاً من الإرادة الخيرة: تلك الإرادة لا تكون خيرة بما تحدثه من أثر، أو بما تحرزه من نجاح، بل ولا بما توصل إليه من هذا الهدف أو ذاك، وإنما تكون خيرة إذا كان الفعل فعلها فقط ونابعاً من صميم ذاتها، وليست هذه الإرادة الخيرة وسيلة لتحقيق غاية من الغايات التي يعدّها العقل خيراً ويدفعها إليها، بل هذه الإرادة هي الخير المطلق والخير الأسمى الذي يحقق للإنسان السعادة المطلقة.

2- أنّ وظيفة العقل في هذا المقام هو أن يدفع الإنسان نحو ما تمليه عليه إرادته الحرة من واجبات أخلاقية تدفعه نحو أن يحقق السعادة المطلقة، وليس وظيفته أن يحدّد للإرادة الحرة الخير المعبر بلحاظ غاية من الغايات، فالعقل يخطئ لو جعل وظيفته تأمين السعادة

للإنسان، بل له وظيفة تهدف إلى تحقيق غاية أسمى هي الإرادة الخيرة الحرة التي بدورها تحقق السعادة المطلقة، وهذا العقل الساعي لتحقيق إرادة خيرة حرة كهذه يحس عند تحقيقها بالرضا النابع عن تحقيق غرض لا بعينه إلا العقل نفسه، وإن ارتبط ذلك الغرض بشيء من الضرر الذي يلحق أغراض النوازع النفسية.

3- من أجل تحقيق هذه الإرادة الحرة الخيرة لا بد أن ندع جانباً جميع الأفعال السلوكية التي عرف عنها أنها منافية للواجب، وإن جاز أن تكون نافعة باعتبار الغرائز أو الإملاءات الأخرى الخارجة عن الشعور بأداء الواجب، وكذلك لا بد أن ندع جانباً الأفعال التي تطابق الواجب مطابقة حقّة، ولكن لا يشعر الناس نحوها بأي ميل مباشر، وإن كانوا يقبلون على ممارستها مدفوعين بميل آخر، ذلك أن من السهل علينا في هذه الحالة أن نتبين إن كانت الأفعال المطابقة للواجب قد تمت عن شعور بالواجب أو عن حرص أناني على المصلحة، فالفعل الأخلاقي هو الذي يتم عن إحساس بالواجب لا أرضاء للميل الغريزي إلى المصلحة.

4- إن الفعل الذي يتم على أساس الإحساس بالواجب لا يستمد قيمته الأخلاقية من الهدف الذي يرمى بلوغه من ورائه، بل من المسألة التي تقرّر القيام به وفقاً لها، فهي إذن لا تتوقف على واقعية موضوع الفعل، بل تعتمد فحسب على مبدأ الإرادة الذي اقتضاه بقطع النظر عن جميع المؤثرات، وبهذا يصل كانط إلى أن الأهداف التي يمكن أن تكون لدينا عند القيام بأفعالنا والآثار التي تنجم عنها، بوصفها غايات ودوافع محرّكة للإرادة، لا تستطيع أن تعطي هذه الأفعال أية قيمة مطلقة أو قيمة أخلاقية، فالقيمة الأخلاقية توجد في مبدأ الإرادة، لا في البواعث البعدية الدافعة لها إلى ذلك الموضوع أو الفعل.

5- المبدأ الذي تنطلق منه الإرادة ويكون أساساً لا تصاف الفعل بالفضيلة الأخلاقية هو ذلك الإلزام والواجب الأخلاقي النابع عن ذات الإنسان بما هو فاعل حرّ، وذلك الواجب هو ضرورة القيام بفعل عن احترام للقانون.

وبذلك ينهي كانط بناء الأخلاقي بأن الأمر الذي يوجب الاحترام له هو نفس ذلك القانون المجرد عن الغايات والذي يصلح أن يوصف بأنه أمر أخلاقي. [كانط، تأسيس ميتافيزيقيا

[الأخلاق، ص 37]

ومن هنا يتضح أن الميزان الذي على أساسه يقوم البناء الأخلاقي عند كانط هو تلك الإرادة الحرة النابعة عن الواجبات الأخلاقية الذاتية في الوجود الإنساني المختار، وبذلك يكون

كانط في مقام البناء الأخلاقي من القائلين بإطلاقها وثباتها، ولكن ليس الثبات الميتافيزيقي الناشئ من الحقيقة العينية للكمال الذي يحقّقه الفعل كما في النظرة الإسلامية، ولا من جهة المصلحة النوعية التي بها قيام الاجتماع الإنساني، بل ذلك الإطلاق الذي يجعل من قتل شخصاً نتيجةً للصدق أمراً ذا فضيلة أخلاقية، وهذا ما دعا بعضهم إلى أن يعترض على كلام كانط قائلاً: «إنّ عالمًا يحظر فيه الكذب إنقاذاً لبريء من مجرم يسعى لقتله، ليس بمكان يعتبره الكثيرون آمناً للعيش فيه» [العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 1، ص 101].

كما دعا كريستين كورسجارد - إحدى شارحي آراء كانط في العصر الحالي - إلى القول: «من الإشكاليات الكبرى التي تعتور نظرية كانط الأخلاقية، ما يبدو وكأنه إلقاؤنا والتزاماتنا الأخلاقية بلا حول أو قوة أمام الشرور؛ إذ تضع نظرية كانط نموذجاً لسلوكنا؛ لتوجّهنا نحو العيش طبقاً له، متجاهلين ما يقوم به الآخرون. نعم، قد تكون النتائج بالغة السوء، ولكن القانون في المقابل، كما يقول كانط يبقى راسخاً يُصدر أحكامه بلا قيد ولا شرط» [المصدر السابق، ج 3 ص 101].

ثانياً: الإلهيات عند كانط

يعتقد كانط أنّ الطريق الميتافيزيقي بواسطة العقل النظري عاجز عن إثبات وجود الله؛ لأنّ كلّ ما نملكه عبر هذا الطريق من قضايا إنّما هي قضايا تحليلية لا تزيدنا معرفةً به، بل تزيدنا توضيحاً لتصوره لا غير؛ ولهذا بعد أن رفض قدرة العقل النظري على إثبات الله تعالى ذهب إلى أنّ اعتقادنا بالله يبقى ضرورةً أخلاقيةً وباطنيةً تقتضيها الحاجة [المصدر السابق، ص 87]، فقد عمد كانط على أساس العقل العملي إلى تلخيص الأصول الاعتقادية للدين الحقيقي والعام بالنسبة إلى الله ﷻ إلى الاعتقاد على النحو التالي:

1- بأنّ الله ﷻ لا بدّ أن يكون قادراً مطلقاً وخالقاً للسموات والأرض ومشرعاً مقدّساً من ناحية أخرى.

2- أنّ الله تعالى وظيفته حفظ النوع الإنساني، وإيصاله إلى كماله المطلق، فهو الحاكم المرید للخير، والشفيق العطوف على الإنسان من الناحية الأخلاقية.

3- أنّ الله ﷻ قاضٍ عادلٌ، وهو المدير والمدبّر للقوانين والتشريعات المقدّسة الخاصّة به.

ومن هنا انطلق كانط ليبين أنّ العلاقة بين هذه الأصول الاعتقادية العاكسة للسلطات

الثلاث (التشريعية والتنفيذية والقضائية)، وبين الإرادة الحرّة الإنسانية التي قرّرها في بنائه الأخلاقي، ليست علاقة الحاكم بمحكومه ولا العبيد بالإله الذي عليهم إطاعته وإنفاذ أحكامه، بل لا بدّ أن تتسم تلك الأصول بالتناغم التام مع قداسة الإنسان ومحورية إرادته الحرّة المطلقة:

1- يجب أن تكون تشريعات الله متناسبة مع قداسة الإنسان.

2- يجب أن لا نفسر رحمة الله بشكلٍ يدفعنا إلى الغفلة عن مسؤولياتنا؛ لأنّ المجدي هو الخصلة الأخلاقية وسعي الإنسان نفسه، وإنّ اتّصاف الله بالخيرية ما هو إلّا لجبرانه ضعف الإنسان وعدم قدرته الوصول إلى سعادته المطلقة التي تدفع إليها إرادته الحرّة على طبق الواجبات الأخلاقية المطلقة.

3- أنّ عدالة الله ﷻ ليست من سنخ الخيرية والمعذرية، بل هي محدودةٌ بشروط تناغم الإنسان وانسجامه مع القانون المقدّس والأخلاقي.

وعلى أساس هذه الأمور حاول كانط أن يبرّر الاعتقاد بالتثليث المسيحي. [كانط، الدين ضمن حدود العقل المجرد، ص 141 - 143]

وبهذا يجعل كانط من ضرورة وجود الله تعالى تحقيقَ الخير الأسمى؛ إذ الفضيلة لما كانت علّةً للسعادة - وهي التناغم الطبيعي بين الإرادة ورغبة الإنسان، أو هي حالة الوجود العاقل في العالم الذي يكون كلّ وجوده مطابقاً لرغبته وإرادته الحرّة، وحيث إنّ الإنسان لا هو خالق الطبيعة ولا هو قادرٌ على تنظيمها لجعلها متطابقةً مع رغبته وإرادته الحرّة - فلا بدّ من فرض وجود علّةٍ لجميع الطبيعة تكون منفصلةً عنها، ومستقلّةً ومشملةً على القدرة على إيجاد التناغم الدقيق بين الفضيلة والسعادة، وليست تلك العلة إلّا الله تعالى. [انظر: العتبة

العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، ج 3، ص 87]

يفاجئنا كانط بعد تشييده لدليله الأخلاقي بقوله بأنّه لا يحقّ لأحد منّا أن يدّعي إثبات معرفة الله تعالى، وإنّما كلّ ما يؤمّن هذا الدليل للشخص من الناحية الأخلاقية أن يقول «إنّي بوصفي شخصاً أخلاقياً على ثقةٍ من أن الله موجود»، فالإيمان بالله والحياة الخالدة معقود بالشعور الأخلاقي الدافع للإرادة نحو الفضيلة لتحصيل الخير المطلق والسعادة المطلقة التي يؤمّنها الله لنا في الآخرة.

ولو اعترض معترض على كانط بأن هذا المقدار إنما يؤمن الإيمان بالله تعالى لمن يؤمن بالأصول الأخلاقية التي أقررتها، يجيب بأن هذه الأصول موجودة في فطرة الإنسان ولو أنكرها شخص، فمع ذلك عليه أن يؤمن بالله لمجرد احتمال وجود الحياة الخالدة للنفس والتي لا يؤمن فيها السعادة إلا الله تعالى، ففي الحد الأدنى للإيمان لا بد من الإيمان بالله تعالى لأجل دفع الضرر المحتمل من تضييع السعادة الأخروية بعدم متابعة النداءات الأخلاقية. [المصدر السابق، ص 86]

ثالثاً: الأحكام عند كانط

يقول كانط: «أنا أقبل بادئ ذي بدءٍ بالقضية التالية بوصفها مبدأً أساسياً لا يحتاج إلى أي دليل: كل ما يظنّ الإنسان أنّه ما زال بإمكانه أن يفعله، خارج السيرة الحسنة من أجل أن يصبح مرضياً عنه عند الله، هو مجرد وهم ديني وخدمة باطلة لله» [كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 270].

تكشف لنا هذه العبارة بوضوح عن الأساس الذي يتّخذه كانط في نظامه الأحكامي الذي يعتقد به في الدين، فهو لا يرى أنّ الأحكام منبثقة عن سلطة الله التشريعية باعتبارها قانوناً لا بدّ من متابعته للوصول إلى رضا الربّ عنه، وإتّما هي عبارة عن التقنيات الفرعية التي تؤمّن لنا الوصول إلى إطاعة الواجبات الأخلاقية المطلقة التي زوّدت بها فطرتنا الإنسانية ودعا العقل إليها إرادتنا الحرّة لامتثالها وتمثّلها في حياتنا اليومية، فالقانون المقدّس في وجهة نظر كانط هو ذلك القانون الذي يتناغم مع الواجبات الأخلاقية المنبثقة عن الذات، وإلاّ لن يكون هناك فرق في الجوهر والحقيقة من جهة رضا الربّ بين أصناف العبادات الحاصلة من العباد من مسيحيّ أو بوذيّ أو يهوديّ أو غيرهم.

«إنّ العقل لا يتركنا فيما يخصّ النقص الكامن في صلب عدالتنا من دون مواساة، بل هو يعيّن لنا بأنّ الإنسان الذي ينطلق في نطاق تصرفاته من الواجبات الأخلاقية من حقّه أن يأمل في أنّ ما ليس في مقدوره من الكمال سوف يتمّ استكمالها من قبل الحكمة العليا بأيّ طريقة كانت، ولكن من دون أن يدّعي أنّها في أيّ نوع من العبادات وعلى أيّ كيفية من الكيفيات يتمّ سدّ النقص الحاصل فيها، ولو فرضنا أنّ الكنيسة تدّعي لنفسها معرفة الطريقة التي يسدّ الله هذا النقص الخلقي فينا بواسطتها، وتحكم باللعنة الأبدية على كلّ الناس الذين لا يعرفون وسيلة تبرأة الذمّة أو لا يمارسون ما يستوجبها، فعندئذٍ نقول إنّ الذي

تملؤه الثقة، من دون أن يعرف كيف سيأتي ما يأمل به فيه، أو الذي يصرّ على أن يعرف هذا النوع من التخليص للإنسان من الشرّ، ولكنّه يتخلّى عن كلّ أمل فيه، ففي حقيقة الأمر إن معرفة اللغز بالنسبة إلى هذا الأخير غير مرحّب بها كثيرًا؛ لأنّ عقله علمه أن معرفة أمرٍ لا يستطيع أن يفعل به شيئًا، هي بلا فائدة تمامًا» [انظر: كانط، الدين في حدود مجرّد العقل، ص 275 و276].

فكلّ ما يوجب أن يحيد بسببه الإنسان عن المسلّمات الأخلاقية المطلقة التي تبعث إليها فطرته، لن تنفعه عوضًا عنها الإيمان ببعض الخرافات، إذ إنّ كلّ شيءٍ في ما وراءها مجرّد أمرٍ اعتباطي، بل لا يوجد أيّ مائز من حيث القيمة وعدم القيمة بين أن يقوم المصلّي بمشية إلى الكنيسة موافقة لأحكام الشريعة أو أن يقوم بالحج إلى المقدسات في لوريتو (هيكل مقدس في وسط إيطاليا) أو في فلسطين أو أن ينقل تراتيل صلاته إلى السلطة السماوية باللسان ... ومهما كان البديل عن هذه العبادة الخلقية لله، فإنّ كلّ تلك البدائل واحدة في الصورة، ولن يتمثّل لها جوهر واقعي إلّا بمقدار انقياد المرء لذلك الأمر الأخلاقي الذاتي في ذاته.

إنّ نيّة الفضيلة إنّما هي متعلّقة بشيء فعلي، وهو مرضيّ عنه عند الله لذات نفسه، بحيث يعدّ نفسه مطابقًا لفكرة واجبة مقدّسة، فإذا وضعنا القيمة العليا في تلك النيّة فذلك ليس وهماً - كما في تمارين تنسك الكنيسة - بل هو مساهمة خالصة وناجعة في أفضل خير في العالم.

ويرى كانط أنّ من وظيفة الكنيسة إلى جانب الأحكام التنظيمية، أن تتضمّن في ذاتها مبدأً لإدخال ونشر دين السيرة الحسنة باعتباره هو الهدف الحقيقي، حتّى يمكن الاستغناء تمامًا يومًا ما عن تلك الأحكام. [انظر: المصدر السابق، ص 275 و276]

المبحث الرابع: أنواع النسبية في المعرفة الدينية

يمكن أن نقسّم الأنواع التي طرحت للنسبية في المعرفة الإنسانية مطلقًا إلى عدّة أقسام، ثمّ نقوم بتطبيقها على المعرفة الدينية:

القسم الأوّل: النسبية المعرفية (الإبستمولوجية)

ونعني بها النسبية الناشئة من البعد المعرفي للإنسان، فالواقع وإن كان بواقعه الموضوعي ثابتًا ومستقرًا ومطلقًا، ولكنّ تركيب جهازنا الإدراكي هو الذي يجعله يتحوّل إلى حالة من

النسبية، أمّا في جميع المجالات المعرفية أو في بعضها سواء كان السبب لتلك النسبية المعرفية البناء الفلسفي والوظيفي لعملية الإدراك أو البناء العقلي أو المثالي لها، وهذا القسم يمكن أن ندرج تحته مجموعة من المسالك والمناهج في النسبية:

1- النسبية الكانطية المشتركة: اعتبر كانط أن ذهن الإنساني تحكمه مجموعة من القوالب العقلية والحسية التي تتقوّل بها المعارف التجريبية، فإنّ ما تحصّله الحاسة من الخارج تقوم بإضافة عنصر ذاتي عليه هو الزمان والمكان، وكذلك إضافة المقولات العقلية الكانطية التي تعدّ روابط ذهنية للموادّ الحاصلة بالتجربة، وبذلك تتحوّل المعرفة التجريبية عنده إلى معرفة تركيبية نسبية. نعم، هذه النسبية لها نحو من الاشتراك بين جميع الأفراد البشرية؛ إذ إنّ العنصر الذاتي للإدراك البشري واحد عند الجميع.

لقد حاول كانط أن يجعل من المعارف الرياضية معارف مطلقة وذات قيمة معرفية مطلقة؛ لأنّها معارف فطرية موضوعاتها ذهنية لا تحصّله النفس من الخارج حتّى تقوم بقولبتها بقوالبها الذهنية، كما أنّ المعرفة الميتافيزيقية معرفة تحليلية محضة لا يتولّد لدى النفس منها إلّا شرح للموضوعات الفلسفية التي لا تقبل الإثبات البرهاني بواسطة العقل النظري. وقد يحاول بعضهم تصنيف كانط على أنّه من الواقعيين على أساس ثبات هذه العناصر الذهنية المسبّبة للمعرفة؛ إذ إنّ القوالب الذهنية ما دامت مشتركة وثابتة غير متغيّرة، فلن تكون المعارف نسبية أصلاً، لكنّ هذا التوهّم مبنيّ على ملاحظة النسبية في مقابل الثبات وعدم التغيّر، بينما النسبية قد تطلق في مقابل الواقعية المطلقة أي إدراك الحقائق العينية على ما هي عليه، دون إضافة أيّ بعد ذاتي لها في ذهن، وإذا حاولنا تطبيق هذه النسبية على المعارف الدينية فلن نجد لها مجالاً وراء المعارف الأخلاقية التي هي الأساس عند كانط لجميع المعارف الدينية الأخرى فكانط بعد أن أثبت الإله والمعاد والقيامة والدينونة وغيرها من خلال العقل العملي القائم على أساس الإرادة الحرة الدافعة إلى الفضيلة المحصّلة للسعادة صار مركز البحث عنده يرجع في صميمه إلى تلك القضايا الأخلاقية التي تشكّل حجر الأساس، وبعد التأمّل في كلامه في نقد العقل العملي نجد أنّه وإن كان يؤمن بأنّ الواجبات الأخلاقية التي قامت على أساسها المعرفة الدينية مطلقة وثابتة ولا تقبل التغيّر، ولكنّها عاجزة عن تحصيل اليقين الموضوعي بالاعتقاد بالله تعالى، بل كلّ ما تؤمّنه - كما ذكرناه سابقاً - هو الإيمان بالله لأجل ضرورة الحاجة إليه في تأمين السعادة المطلقة في العالم الآخر لا غير، وبهذا كما لا يمكن عدّ كانط في المعارف الدينية نسبياً بالمعنى المعرفي، كذلك لا يمكن إدراجه في

الفلاسفة الواقعيين الذين يؤمنون بواقع موضوعي لحقائق مثل (الله والمعاد)؛ إذ إنّه لا طريق للتثبت من وجود هذه الحقائق على نحو القطع واليقن لدى كانط.

2- النسبية الذاتية: وهؤلاء يحاولون التأكيد على الطابع النسبي في جميع المعارف البشرية، وذلك بسبب الظروف التي تفرضها طبيعة الإدراك وظروفه وشرائطه على الحقيقة المدركة، ولما كانت هذه الظروف والشرائط تختلف في الأفراد والحالات المتنوعة، كانت الحقيقة في كلّ مجال حقيقةً بالنسبة إلى ذلك المجال الخاصّ بما ينطوي عليه من ظروف وشروط.

والسبب الرئيسي لظهور هذا النمط من النسبية هو التفسير المادّي لطبيعة الإدراك واعتباره عمليةً ماديّةً، يتفاعل فيها الجهاز العصبي المدرك مع الشيء الموضوعي المدرك. وتنتهي هذه النسبية بمنشأها المذكور إلى إغلاق باب المعرفة بالإنسنة وما وراء الطبيعة؛ إذ ما دامت الحالة الإدراكية لا تعبّر عن أكثر من تفاعل فيزيائي بين العناصر الذاتية للإدراك والعنصر الموضوعي للمادة المدركة، فلا يمكن التعرف على حقائق ميتافيزيقية وراء عالم المادة والحسّ. نعم، انعكس على النظام الأخلاقي والأحكامي النسبية المترتبة على اختلاف الإنسان وإمكاناته بحسب التطوّر الحاصل له في المجتمعات، ومن خلال هذا الأمر ولدت النسبية التطورية الآتي ذكرها أيضًا. [الصدر، فلسفتنا، ص 172]

3- النسبية التطورية: حاولت النسبية التطورية أن تطرح نفسها كبديل عن المثالية الفلسفية والنسبية الذاتية القائمة على أساس البعد الذاتي للفكر بما هو ظاهرة ماديّة، بينما تجعل النسبية التطورية الفكر الإنساني والمعارف الإنسانية عامّةً جزءاً من المجتمع وتطوّره التاريخي؛ ولهذا فهي ترفض القبول بمجموعة الأمور الميتافيزيقية القائمة على أساس ما وراء المادة، وتحصر الواقع في الأمور الماديّة وتفسّر الحركة الفكرية على أساس التفاعل التاريخي بين الفكر الإنساني بوصفه جزءاً من الطبيعة مع الواقع الخارجي، وتصف التغيّرات الحاصلة على أساس قانون الحركة والتطوّر في العلوم والأفكار، كما أنّهم يوجّهون كلّ التطوّرات والحركة الحاصلة في عالم الطبيعة بالتناقض الداخلي فيها الموجب لتطوّرها وعلى هذا بنوا فلسفتهم الديالكتية لنظام الوجود الموجبة لتطوّر الحقيقة وتحوّلها، وابتعدوا بذلك فراسخ عن الإيمان بالله، فما دامت المادة هي الموجود الأسبق على الفكر البشري وما دام الفكر البشري في حالة تطوّر وإجابة عن جميع الأسباب الموجبة للحركة في المادة، فسنصل إلى عصرٍ لا يبقى مجالٌ فيه لعمل الآلهة ولا لتأثيرها.

كما يمكن أن نفرّع على ذلك أنّ المحورية في قيمة الأشياء وبناءها القانوني على أساس الاقتصاد الذي يبني الحياة الإنسانية ويطوّرها، فليس هناك قيمة للأخلاق وراء العمل المحقّق لتطوّر البشرية، واستفادتها من كلّ طاقات الحياة الاقتصادية وإمكاناتها.

4- النسبية السلوكية: وهذه النسبية تبنتها المدرسة السلوكية التي تفسر جميع الأشياء على أساس سلوك الكائن الحيّ وحركاته الجسمية، حيث رفضت الاعتراف بوجود موضوعاتٍ غير تجريبية كالعقل والشعور وغيرها، وحاولت أن تفسّر سيكولوجية الإنسان وحياته النفسية والشعورية على أساس البعد السلوكي له من دون أن تفترض وجود أمور ميتافيزيقية وراء ما تناله التجربة؛ لأنّ الباحث في علم السلوك لا يجد عند فحصه لهذه الظواهر إلا سلوك الأفراد وحركاتهم الفيزيائية، وبناءً على ذلك لن يكون هناك قيمة ثابتة للمعرفة الإنسانية؛ لأنّ كلّ فكرة مهما كان طابعها أو مجالها العلمي أو الفلسفي أو الاجتماعي لا تعبر عن شيء سوى حالات خاصّة تحدث في أجسام أصحاب الفكرة أنفسهم.

ومن هنا لا يمكن الوصول إلى معارف دينية إلا على أساس المنبّهات الشرطية التي تفسّر تلك السلوكيات الفكرية للدماغات الدينية فيكون لاعتقادهم بوجود قوى خارقة يعبر عنها بالآلة وغيرها إنّما هي ناشئة من بعض المنبّهات الشرطية التي تولد تلك الأفكار دون أن يكون لها واقع خارجي أصلاً.

5- نسبية الفهم: وتعني النسبية القائمة على المسبوقات المعرفية للإنسان، فإنّ كلّ إنسان يتأثر في فهمه للواقع بمسبوقاته المعرفية التي يبني عليها ويعتبرها حقائق مسلّمة، بينما ستسبّب هذه العلوم والمعارف القبلية تأثيراً ذاتياً في قولبة الحقيقة بحسبها، وبهذا يكون الفهم للحقيقة نسبياً، وإن كانت الحقيقة في ذاتها خالية عن أيّ نسبية.

وقد يحاول أنصار هذا المذهب تطبيقه على كلّ فروع المعارف الدينية فأوجدوا وحدةً متعاليةً للإله تجتمع فيها جميع الأديان سماويةً أو أرضيةً، مع اختلافها في طريقة الفهم لتلك الوحدة المتعالية، بل وصل بهم الأمر إلى ادّعاء أنّ التوحيد الذي يؤمن به الموحّدون - وخصوصاً المسلمين - متعدّد بحسب المباني التي يفسّر على أساسها التوحيد، كما أنّ الأخلاق هي الأخرى ليست أحسن حالاً من المعارف العقديّة؛ إذ إنّها قضايا خارجية، وكما تتأثر بالزمان والمكان تتأثر بالثقافة والمباني الفكرية والعقدية التي يبني عليها الشخص، وهكذا منظومة الأحكام والقوانين المنظّمة لحياة الإنسان في عباداته ومعاملاته، فصار المعيار في صوابية الفكرة هو مطابقتها للمسبوقات المعرفية والدليل الذي يستدلّ به الإنسان عليها،

وليس المعيار في صدقها المطابقة للواقع أو غيره، بل على أساس هذا التفسير - الذي سمعته من أحد المعاصرين - لا يبقى فرق بين ساحات الحق والباطل والهدى والضلال، بل المدار على الدليل والمطابقة لتلك المسبقات المعرفية التي تبني عليها البشرية، فالكمل على هدى ما دام يعمل على طبق دليله والكمل على حق ما دام يسلك على طبق معارفه ومسبقاته المعرفية.

القسم الثاني: النسبية الأنطولوجية

ونعني بها النسبية الحاصلة من التعدد الأنطولوجي لوجود الشيء، سواء ببعده الذاتي أو ببعده الموضوعي الواقعي، فإن الشيء كما يتعدد لعوامل ذاتانية في العالم والتي تعتبر استعداداته الذاتية للفهم، كذلك يتعدد في نفسه لتعدد مراتبه، وهذا المذهب يفهم من كلمات العرفاء، حيث يصرّحون بأن الحقيقة متعددة بحسب ذوات الأشخاص واستعداداتهم كما أنها تتعدد بحسب مظاهرها الظاهرة فيها، «فيختلف حكم الناظرين في الأمر الواحد لاختلاف الصفات والخواص والأعراض التي هي متعلقات مداركهم ومنتهاها من ذلك الأمر الذي قصدوا معرفة كنهه، والمعرفة إيّاه والمميّزة له عن غيره عندهم، فمتعلق إدراك طائفة يخالف متعلق إدراك الطائفة الأخرى كمّا ولمّا» [القونوي، الرسالة المفصحة، ص 35]، وكما أن المعرفة تتعدد بالبعد الذاتي للعالم، كذلك تتعدد بحسب تنزل الحقيقة وتلونها بمظاهرها، فتظهر في كل منزل ومقام ومظهر بصورة تختلف فيها عن ظهورها في منزل آخر ومقام ومظهر.

والعارف والصوفي وإن كان يعتقد بهذا النوع من النسبية، ولكنّه لا يدّعي أنّه لا ميزان لها، بل قد صحّ عندهم أنّ لها «بحسب كلّ مرتبة نوعاً مضبوطاً من العلم بتعيّناته، وبلاستناد إلى علم اسم من الأسماء الإلهية قدرًا مخصوصًا من تجلياته، وبالنسبة إلى كلّ فرد وموطن من السماويات والأرضيات، وحالٍ من الحالات المتلونة، ومقامٍ من المقامات المتمكّنة، ووقتٍ من الأوقات المتجدّدة، وشخصٍ من الأشخاص المتعدّدة، وقوانين مضبوطة الحصول محفوظة الإصول متمايضة الفصول» [الفناري، مصباح الأنس، ص 49].

وقد حاول بعض الباحثين المعاصرين أن يطبّق هذه النظرية من النسبية على قراءة الدين وتفسيره [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، ص 12]، معلّين أنّ الدين وإن كان واحدًا في جوهره ولكن لدينا تجارب دينية وتفسيرات دينية متعددة، فليس هناك صوابٌ وخطأ، بل هناك عدّة أشخاص يتبارون في ميدان واحد لفهم الحقيقة من زوايا متعددة، ومن هنا لا يصحّ حصر الحقّ بقراءة رسمية واحدة، وجعل البقية من قبيل القراءات الباطلة، بل لا بدّ من الإذعان

بأنّ الأديان إنّما تختلف في النظرة التي بها تنظر إلى ذلك الأمر المتعالي، وبذلك يكون جوهر الدين مع وحدته ولكنّه متغيّر متبدّل في تفسيراته.

وقد يرجع هذه النوع من النسبية إلى النسبية المعرفية الناشئة من نسبية الفهم، ولكن يمكن التمييز بينهما من جهتين مهمّتين:

1- أنّ القائلين بالنسبية في الفهم يؤمنون بأنّ الحقيقة في نفسها ثابتة ومطلقة، ولكنّ مسبوقاتهم المعرفية هي المانعة من إدراكهم لها كما هي، ولكنّ النسبية الأنطولوجية تنشأ في واحدة من أنواعها - وهي الموضوعية - من تعدّد الواقع وقبوله للتغيّر بحسب مظاهره التي يظهر بها ويتحرّك فيها، كما أنّها في نوعها الآخر لا تعني تأثر العلوم المسبقة على الفاهمة، بل البعد الذاتي للفاهمة من درجة استعدادها ومقامها وحالاتها وغير ذلك هو الدخيل في تعدّد المظهر الذي تظهر فيه الحقيقة وتتنوّع على أساسه.

2- أنّ القائلين بالنسبية المعرفية في الفهم لا يجدون حاجة لوجود ميزان منضبط توزن به علومهم، بينما النسبية الأنطولوجية تنطلق من وجود موازين، وإن تعدّدت لضبط الحقّ والباطل والهدى والضلال.

نعم، يبقى أنّ تطبيق بعض الباحثين المعاصرين لهذه النظرية في مقام بحثهم محلّ نظر، إذ يمكن إرجاع كلامه إلى الخلط بين النسبية المعرفية والنسبية الأنطولوجية.

والمهمّ في المقام أنّ بحثنا إنّما يدور حول النسبية المعرفية بشقّي أنحاءها وتيّاراتها، فمهما أوغل أصحابها في دعوى النسبية فلن يجدوا مفراً من الاعتقاد بحقيقة مطلقة في البين، ولو حقيقة القضية القائلة: "إنّ المعرفة لدينا نسبية لأي سبب كان"، فإنّ هذه القضية لولم تكن مطلقةً لأبطلت نفسها، وكانت خير دليل على بطلان النسبية، ونحن وإن لم ننكر التأثيرات الكبيرة للفهم والمعارف القبلية وغيرها من الأسباب في عملية الفهم للحقيقة، ولكن يبقى الإنسان قادراً بما زوّد من قابليّة في التعقّل من استخلاص الشيء في نفسه عن الأمور الذاتية اللاحقة له من جهة استعداداتنا أو معارفنا وغير ذلك.

نعم، النسبية الذاتية والتطورية لا يمكن قبولهما مطلقاً؛ لأنّهما بنيتا على تحليل الفكر الإنساني على أساس مادّي يخضع لما تخضع له الحركة من التطورية والتبدّل والتغيّر، أو يخضع للبعد الذاتي للجهاز الإدراكي، أقول كلا المبنيين ينافي ما نستشعره بوضوح من أنّ للعلم مرآتيّة عن الخارج، فلو فقد العلم مرآتيته المذكورة لما أصبح علماً أصلاً.

المبحث الخامس: معالم نسبية المعرفة الدينية

أولاً: الفضاءات المقترحة لتطبيق النسبية

اتضح من البحوث السابقة أنَّ القائلين بالنسبية يتفاوتون في الفضاءات التي يمكن تطبيقها فيها، فكانط - الذي جعلناه موضع البحث - وإن كان قد يتوهم من مبانيه أن تكون النسبية مختصةً بالموضوعات التجريبية، ولا يمكن تطبيقها على المعرفة الدينية بشقّي فروعها، إذ إنه يصرّح بأن المعرفة الأخلاقية مطلقة [انظر: كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ص 26]، وهي أساس المعارف الدينية الأخرى عنده من العقدية والأحكامية، ولكن هذا التوهم فاسد كما اتضح سابقاً؛ لأنَّ كانط بعد أن رفض - كما قلنا - أي إمكانية للنفي والإثبات في القضايا الميتافيزيقية، فانسد بذلك باب المعرفة النظرية بالله تعالى وما يترتب على معرفته من خلود النفس وسعادتها، وإتّما سلك برهاناً مختلفاً في إثبات الواجب سيّ البرهان الأخلاقي، ولكنه ابتعد عن تحصيل اليقين على أساسه؛ لهذا لم يعتقد كانط أبداً بأن ضرورة وجود الله تعالى في معادلة الوجود ضرورة أنطولوجية، بل أكثر ما تمثّل ضرورة أخلاقية من باب احتياج الإنسان إلى من يؤمن له السعادة المطلقة لا غير، ونحن لا نودّ أن نكرّر ما ذكرناه سابقاً، وإتّما نودّ التنويه على أن كانط وإن ادّعى أنه أقام صرح فلسفته الأخلاقية واللاهوتية على أساس يؤمن له الإطلاق والدوام، ولكنه مع ذلك لم يستطع أن يبرهن مدّعياته بل جعل من هذه المدّعات أشبه بالأمور الوجدانية منها بالأمور البرهانية، وهذه الوجدانيات وإن كانت عامّة - بحسب زعم كانط - ولكنها لا يمكن أن تكون أساساً للمعرفة الإنسانية لإمكان أن يشكّك بها وتعصف بها عواصف التردد، ما دامت لم تقم على برهان واضح يجعل منها ضرورة عقلية تخضع لها جميع العقول.

كما أن النسبية الذاتية ومن ورائها التطورية أيضاً حاولت إخراج المعرفة الاعتقادية اللاهوتية من معادلتها بإنكار إمكانية المعرفة فيها؛ فبعد أن فسّرت الإدراك بقضية ماديّة وربطت حقيقته بالحسّ والتجربة أو بالمادّة المتغيّرة المتطورة، لم يبق مكان للثبات الذي يستكشف من خلاله العلّة الأولى، كما أنّها حاربت الميتافيزيقا كون موضوعاتها ليست موضوعاتٍ علميةً قابلةً للتجربة والفحص التجريبي، وأمّا في الحقل الأخلاقي والقانوني فقد آمنوا بأن المدار فيها على المنفعة التي تترتب عليها وعلى التطور التاريخي الذي تعيشه الحضارة البشرية، وهذا إتّما يمثل بعداً ضاغطاً لتطورها وتغييرها بصورة تتناسب مع الحضارة الإنسانية ومتطلّباتها العصرية، وقد حاول بعضهم أن يجد تعدّديّة دينيّة ونسبيّة معرفيّة للتوحيد بين جميع الإنسانية في البعد اللاهوتي.

نعم، النسبية الأنطولوجية التي صارت أساساً لنظريات بعض الباحثين تولد منها نسبية عامّة في جميع حقول المعارف الدينية، بحيث لم يبق مجالاً لاستثناء شيء منها، فليست المعرفة اللاهوتية إلاّ قراءاتٍ متناسبةً مع استعدادات القارئ وثقافته الاجتماعية والإنسانية، كما أنّ القضايا الأخلاقية لن تكون أحسن حالاً من المعرفة اللاهوتية؛ إذ إنّها هي الأخرى تتعرّض لقراءات مختلفة من حيث البناءات الفلسفية لها، كما أن الأحكام الشرعية لا تعبر في أحسن حالتها إلاّ عن وصفات مقطعية تحتاج إلى تطوير وتحوير بما يناسب الحداثة وما بعد الحداثة من الحياة الإنسانية المدنية.

ثانياً: مناقشة القول بكون المعرفة الدينية نسبية

لعلنا نجد عدّة مناقشٍ دفعت إلى القول بنسبية المعرفة الدينية بعضها ترجع إلى الإيمان بنسبية المعارف مطلقاً فانعكست على المعرفة الدينية، وبعضها تختصّ بلغة الدين وكيفية تلقي الخطاب الديني، وبعضها الآخر يتعلق بطبيعة المعارف الدينية وكونها معارف غير قابلة للفحص التجريبي، وعلى كلّ حال يمكن ذكر المناشئ التالية:

1- كيفية بناء الجهاز العصبي والإدراكي للإنسان: إنّ للجهاز العصبي دوراً عظيماً في تبلور الصور العلمية بصور خاصّة، فالأشياء الخارجية تظهر لدى مدارك الإنسان بألوان مختلفة، وما هذا إلاّ لأنّ للجهاز تأثيراً في تبلور الخارج في ذهن، بل الإنسان الواحد يدرك الشيء الواحد في حالات مختلفة، بصورتين مختلفتين. فترى أنّ الإنسان في حال سلامته يلتذّ بالطعام دون حالة سقمه، والرائحة الواحدة تكون طيبةً له في حالة دون أخرى، وغير ذلك، وهكذا فالصور الذهنية ليست سوى إشارات إلى الخارج ورموز عنه، وليست كاشفةً عنه كشفاً تامّاً؛ لأنّ كفاءتها متوقّفة على مدى تأثير العاملين الماضيين فيها، اللذين يخرجانهما عن الإطلاق ويضيفان عليها الشوائب، فالقائلون بالنسبية المعرفية يؤكّدون الطابع النسبي لجميع الحقائق التي تبدو للإنسان، سواءً أكانت في مجال تصوّر والإدراك المفرد، أو في مجال التصديق والإدراك المركّب؛ وذلك باعتبار الدور الذي يلعبه حسّ كلّ فردٍ وعقله في عملية اكتسابه للحقائق المفردة أو المركّبة. فليست الحقيقة في هذه النظرية إلاّ الأمر الذي تقتضيه ظروف الإدراك وشروطه. ولما كانت الظروف والشروط تختلف في الأشخاص، والحالات المتنوّعة، كانت الحقيقة في كلّ مجال حقيقةً بالنسبة إلى ذلك المجال الخاصّ، بما ينطوي عليه من ظروف وشروط. وليست الحقيقة هي مطابقة الفكر للواقع، لتكون مطلقةً بالنسبة إلى جميع الأحوال والأشخاص. [السبحاني، نظرية المعرفة ص 111 و112]

وهذا المعنى انسحب على المعارف الدينية، فالتركيب الإدراكي لكل شخص معتقد يصوغ له بحسب ظروفه وشروطه أموراً اعتقادية تختلف عن ما يصوغه أذهان الآخرين وتصوراتهم، كما أنّ الأخلاق تختلف بحسب الأبعاد الباطنية لكل فرد من الأفراد وما يميل إليه وما يكرهه من أمور، فيعتبر ما يميل إليه فضائل وما يكرهه رذائل. نعم، يبقى المجال القانوني يبنى على أساس البناءات المعرفية للإنسان في كل حقبة من الزمان، ويتبدّل بحسب التبدّل المعرفي في أبعاده الأخرى بما يتناسب مع تلك الأبعاد.

2- القوالب الذهنية الكانطية: يعدّ كانط جميع الحقائق الخارجية حينما تتجلّى للفاهمة فإنّها تأخذ طابعاً وقالباً ذهنياً يجعلها تظهر بمظهر كما تبدو لنا، لا على ما هي عليه في الخارج، وهذه القوالب وإن لم يطبقها كانط على المعارف الدينية، ولكن من جاء بعده سحب الثنائية الكانطية - الشيء كما هو والشيء كما يبدو لنا - إلى حيّز المعارف الدينية، وبيّن أنّ المعرفة اللاهوتية إنّما تصاغ أيضاً وتتأثّر تصوّراً بتلك القوالب، فنحن حتّى لو قبلنا الطريقة الكانطية في البرهان الأخلاقي على الله تعالى، ولكنّ مدى المعرفة التصوّرية التي تبني عندها مختلفة تماماً عمّا عليه الواقع في نفسه لتلك الحقيقة المتعالية، فمهما حاولنا أن نرسم صورة لتلك الذاتية المتعالية على أنّها موجودة غير متناهية وذات قدرة وعلم ورحمة غير متناهية، ولكن تبقى هذه المفاهيم تتجلّى لنا في صور إدراكاتنا وقوالبنا الذهنية التي تتحكّم فيها، كما أنّ الأخلاق وإن كانت ببعدها الذاتي مطلقةً وعمامةً بالنسبة للجميع، ولكنّها تأخذ بسبب بعدها التجريبي الخارجي طابعاً من النسبية والتغيير متأثرةً بالحاسة الأخلاقية التي تصوّرها لنا بصورة فضيلة جزئية أو سيئة جزئية، فإطلاقها الذاتي لن يرفع من نسبية تطبيقاتها وتفريعاتها المتأثرة بغرائزنا وميولاتنا الراجعة في النهاية إلى تجربتنا الأخلاقية الباطنية؛ ولهذا ميّز كانط نفسه بين الميولات الأخلاقية الحاصلة من المناشئ غير الذاتية للشيء، وبين الميولات التي تحصل من إملاءات خارجية أو غريزية، وجعل الأخلاق الناشئة من الإرادة الحرة هي المدار الوحيد في ميدان العقل العملي.

3- المعارف والثقافات القبلية للإنسان: من أهم الحجج التي يتمسك بها النسبيون في إثبات نسبية المعرفة الدينية هي المعارف والاعتقادات القبلية التي تحكم ذهن الأفراد والجماعات، وتشكّل لهم منظومتهم المعرفية تجاه المعارف الدينية، فالإنسان المسلم واليهودي والمسيحي والهندوسي والبوذي وغيرهم إنّما تتشكّل عندهم المعرفة على أساس ما تربّوا عليه من مسبقات معرفية وثقافات تحكم أذهانهم، بل حتّى التجربة الروحية التي يمرّ بها

الأنبياء مع الحقيقة المطلقة إنما تنعكس في صورة نصية وسياقات معرفية تتناسب مع ثقافتهم البدوية أو الحضرية، وغير ذلك من الأمور التي تؤثر عليهم عند توليد التجربة الروحية بصورة معرفة ونصوص دينية، فهم وإن اتصلوا بالبحر المطلق للحقيقة اللاهوتية، ولكنهم يعبرون عن ذلك الاتصال ويعبرون إلى تلك الحقيقة بحسب ذواتهم وما تتمثل فيهم من ثقافات ومعارف قبلية. [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، ص 12 - 33]

وهذا الكلام كما ينطبق على المعرفة الدينية في حيز الاعتقادات، كذلك ينطبق على المعرفة الدينية في حيز الأخلاق والأحكام، فهي مجرد قناعات وبناءات خلقية تحكمها المعارف والثقافات السابقة؛ ولهذا ترى أن ما تتخذه بعض الشعوب من نظم أخلاقية خاصة تختلف بحسب الثقافات والديانات التي تحكم تلك المجتمعات. نعم، يبقى الاشتراك في التسميات الفوقانية مع الاختلاف التام في الجوهر الديني في كل زمان ومكان، كلما تطورت البشرية وتبدلت بناءاتها المعرفية.

4- التفسير الديالكتيكي للعلم والمعرفة: ظهرت في القرن التاسع الميلادي مجموعة من الفلاسفة الماديين الذين يحصرّون عالم الوجود بالمادة، ويعتقدون بأن الحركة فيها ذاتية لا تنفك عنها أبداً، وهم يفسّرون الإدراك والمعرفة بتفاعل الذهن مع المادة المتحركة، وحيث إن الخارج في حركة وتبدل دائم، فسيكون القدر الحتمي للمعرفة هو التبدل والتغير، فلا معنى لأن تكون فكرة من الأفكار صائبةً وحقّةً على نحو الإطلاق والدوام، بل قد تكون صائبةً في زمان ومكان دون آخر، بل يمكن أن يدعى صوابيتها بالنسبة إلى جماعة أو فرد دون أخرى، وهم وإن أنكروا الموجودات وراء المادة، واستعاضوا عنها بالمادة وادّعوا أزليّتها وأبدّيّتها في الحركة، بحيث استغنت عن العلة الأولى، ولكن من جاء بعدهم حاول سحب نظريتهم إلى حيز المعارف الدينية، بأن نؤمن بحقيقة متبدلة وتاريخية لتلك المعارف، تتبدل من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان متأثرةً بالنتاج المعرفي الإنساني، فكلما زادت فرص التجربة في الكشف عن الحقيقة انكمشت وتضاءلت فرص الحقائق الميتافيزيقية، وحل محلّها اللاهوت المادي القائم على أساس المادة وحركتها.

5- تعدّد المنظر: من المباني المهمة التي تمسك بها القائلون بالنسبية الدينية، وخصوصاً في مقام رفضهم للقراءة الرسمية الحصرية للدين، هو أن الوجود المتعالي، وإن كان ذا وحدة متعالية عن الإدراك، ولكنّه لا يمكن أن يحصل الاتصال معه إلا من خلال المنظر الذي ينظر من خلاله الإنسان والمستوى الذي يرى من خلاله تلك الحقيقة [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة،

ص 23]، فالإله الواقعي وإن كان واحداً ولكن الإله الاعتقادي يتعدّد بتعدّد القراءات والنظرات المعرفية التي من خلالها ينظر إليه، وقد مثّلوا لاختلاف التفسيرات المتعدّدة للحقيقة الدينية بالمثل المعروف لدى العرفاء من أنّ جماعة أدخلوا فيلاً في غرفة مظلمة، ثمّ مدّ كلّ واحد من الناس يده إلى جزء منه ليعرف ما في الغرفة، فمن وقعت يده على خرطومه قال أفعى ومن وقعت يده على قدمه قال شجرة، وهكذا فالواقع وإن كان واحداً ولكن القراءة له مختلفة؛ ولهذا الصحيح عدم حصر القراءة الصحيحة بقراءة دون أخرى، بل هناك قرب وبعد من تلك الحقيقة وتوصيفها.

ثالثاً: النتائج المترتبة على القول بنسبية المعرفة الدينية

توجد عدّة نتائج وثمرات ادّعى النسبيون ترتبها على القول بالنسبية، بعضها يترتب على النسبية المعرفية بفروعها، وبعضها يترتب على النسبية الأنطولوجية، ونحاول في المقام العرض لما يرتبط بالمعرفة الدينية:

النتيجة الأولى: الهرمنيوطيقا (Hermeneutics)

من الفروع الفلسفية المهمّة التي هي من ثمرات القول بالنسبية وخصوصاً النسبية المعرفية هي (الهرمنيوطيقا) وبالخصوص الفلسفية منها، إذ إنّها مبنية كما سيّضح على النسبية بصورة مباشرة.

لقد كان أوّل ظهور للفظه هرمنيوطيقا في العصر اليوناني، إذ اشتقت هذه الكلمة من الفعل اليوناني (hermeneuein) بمعنى التأويل أو التفسير [بالمعنى، علم هرمنوتيك، ص 19]، ولقد اهتمّ الفلاسفة اليونان بموضوع التأويل والتفسير وضمّنوا كتبهم شرحاً للعبارات وتفسيرها، فقد ضمّن أرسطو في كتابه القانون (الأورغانون) مقالة بعنوان (بار أرمينياس) عن التأويل والتفسير، كما أنّنا نجد لهذه الكلمة حضوراً واضحاً في كتب أفلاطون.

وتوجد علاقة وثيقة بين لفظه (هرمنيوطيقا) ولفظه (هرمس - hermes) التي فسّرت تارةً بملك عند اليونان يعنى بنقل الرسائل من الآله إلى الناس، نُسبت إليه وظيفة تبديل المفاهيم التي وراء فهم البشر إلى مفاهيم قابلة للفهم والإدراك [انظر: صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 14]، كما يمكن أن يكون المراد منه هرمس والد الحكماء وأب الآباء في الحكمة اليونانية، وقد قيل بأنّه «إدريس النبيّ»، وكان عظيم القدر عندهم معروفاً باطلاعه على الملكوت، وقد اتّفقوا على أنّه من أصحاب المعارج، وأنّه صعد بنفسه إلى السماء، وأنّه قال: إنّ ذاتاً روحانيّة أَلقت

إليه المعارف، فقلت لها: من أنت؟ فقالت: أنا طباعك التامة» [انظر: شيخ الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 1، ص 113]، وكان يرمز في كلامه وقد «أُعطي النبوة وخط بالقلم، وأول من نظر في علوم النجوم والحساب» [ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 1، ص 64]، ولعلّ هذا أنسب في تفسير أساس الهرمنيوطيقا؛ إذ الرجل مع تلقّيه المعارف من السماء ورمزية كلامه المشابه لكلام السماء أولى أن يكون أساساً لعلم التأويل، خصوصاً مع اعترافهم أنّه أول من خطّ بالقلم كنايةً عن سرّحه لتلك المعارف التي تلقّاها في المعارج.

وعلم التأويل أو الهرمنيوطيقا مرّ بعدّة مراحل، فمن الهرمنيوطيقا الكلاسيكية التي ظهرت على يدي دان هاور ومارتن كلادينوس (Chladenius) والتي كانت تهتمّ بتفسير النصّ المقدس تفسيراً صحيحاً إلى الهرمنيوطيقا الرومانسية على يدي شلايرماخر (Schleiermacher) ودلتاي (Dilthey) اللذين حوّلها إلى نظرية للفهم وصارت على يد الثاني تشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، ثمّ جاء الدور الأكبر على يدي مارتين هايدغر (Martin Heidegger) وهانس جورج غادامر (Hans-Georg Gadamer) اللذين حوّلوا الهرمنيوطيقا من علم تفسير النصوص أو العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى علم تفسير الوجود والوجود، فصارت بذلك نظريةً متكاملةً في المقام لبيان وتفسير الوجود. [انظر: صفدر إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 37]

والمهمّ في المقام هو بيان ما هو الأصل الذي أثر في وجود الآخر، هل الهرمنيوطيقا - وخصوصاً الفلسفية منها - أثّرت في ظهور النسبية أم الأمر بالعكس؟ مال بعضهم إلى أنّ الهرمنيوطيقا الفلسفية لهايدرغر وغادامر هي التي ولدت النسبية، كما ولدت التعددية الدينية وتعدّد القراءات [انظر: المصدر السابق، ص 42]، ولكنّ الظاهر أنّ العكس هو الصحيح خصوصاً مع كون النسبية أقدم في ظهورها وتطوّرها، بل يمكن القول إنّ النسبية الأنطولوجية من أهمّ الأسس التي قامت على أساسها الهرمنيوطيقا الفلسفية؛ إذ إنّهما بعد أن توجّها إلى الوجود وتفسيره تأثّرا تأثراً كبيراً بالقراءات الكانطية للحقيقة، وحتّى الهرمنيوطيقا الرومانسية، فإنّها هي الأخرى وإن انطلق أصحابها من الشعر لتأسيس نظرية لتصحيح الفهم، ولكنّها ترجع في جذورها في الواقع إلى الفلسفة الرومانسية التي نشأت وترعرت قبله، وإتّما حاول أن يخرج من عدم انضباطها وسوء الفهم فيها إلى نظرية لتصحيح الفهم، كما أنّ النسبية الأنطولوجية ببعدها الذاتاني يمكن أن تكون أيضاً أساساً مهمّاً لظهور الهرمنيوطيقا الرومانسية المعتمدة على التجربة الروحية للعرفاء، كما يمكن أن تكون نسبية كانط أساساً للهرمنيوطيقا النصّية التي تحوّلت بعد ذلك إلى نظرية لتفسير التجربة الدينية مطلقاً على يدي جون هيك.

النتيجة الثانية: التعددية الدينية

تعدّ التعددية الدينية من أهمّ النتائج الحاصلة من القول بالنسبية، وكلمة "البلوراليزم" الديني "تتألف من كلمتين، الكلمة الثانية واضحة، وإنّما المهم في المقام بيان الكلمة الأولى، فكلمة "بلوراليزم" (Pluralism) تعني في أصل معناها اللغوي مذهب التعددية أو الكثرة [سبحاني، معجم طبقات المتكلمين، ج 1، ص 162]، وقد طبّقت في مجالات متعدّدة كما في توصيف المجتمع المتشكّل من أصول متعدّدة بأنّه مجتمع بلوراليزمي، كما قد استخدمت في التيارات التعددية أعمّ من الدينية والفلسفية والأخلاقية والحقوقية والسياسية، والتي تقبل جميع القراءات والأديان والأخلاق والحقوق والسياسات بلا أن تكون لأحدها الرسمية دون الأخرى. فمثلاً: "البلوراليزم السياسي" نوع من المرجعية السياسية المتعدّدة التي تحكم البلد على نحو التوافق، كما تشير إلى تعدّد الأحزاب والتشكيلات. والمهمّ في المقام هو بيان المقصود من "التعددية الدينية"، وهو ما يقابل الوحدانية والتفرد، أو ما يصطلح عليه "الانحصارية في الدين" في مقابل "الشمولية".

أول ما استعملت هذه اللفظة في الأشخاص الذين يشغلون مناصب ومشاغل متعدّدة في الكنيسة، وقيل إنّ أول من استعمل هذا المصطلح في الفلسفة على يد الفيلسوف البريطاني جون هيك المعروف بنزعته التعددية التي دعا إليها لدفع التعصّب الديني الذي شاهده في أثناء دراسته في جامعة بيرمنغهام في بريطانيا، وفي غيرها من أماكن تدريسه، فحاول أن يطرح حلاً فلسفياً لمشكلة التعصّب قائماً على أساس الثنائية التي اقترحها كانط [انظر: هيك، فلسفة الدين، ص 1-7]، فقد وقرّ كانط من دون قصد لذلك إطاراً فلسفياً يمكن تصوير التعددية الدينية من خلاله، حيث ميّز - كما ذكرنا - بين العالم كما هو في ذاته، والعالم كما يتبدّى للوعي الإنساني، فحاول هيك تطبيق هذه الثنائية على العلاقة بين الحقيقة المطلقة والإدراك البشري، فالإله الموجود في ذاته وإن كان واحداً ولكنّ الإله كما يتبدّى لنا متعدّد ومختلف، فكلّ واحد من الأديان إنّما يمثل سلسلة من التصورات الجزئية للإله المطلق، وقد تشكّلت هذه الصور للإله خلال تواريخ الأديان، فـ "يهوه" مثلاً الذي تحدّث عنه النصوص العبرية موجود في حالة تفاعل مع اليهود ويشكّل جزءاً من تاريخهم، كما أنّهم يشكّلون جزءاً من تاريخه، ولا يمكن تجريده عن هذه الروابط الجزئية التاريخية الواقعية، كما أنّه من جهة دينية أخرى وبالنسبة إلى جماعة دينية أخرى، فإنّ (كريشنا) صورة إلهية مختلفة تماماً، لها منظومتها الدينية المختلفة والمميّزة، وهكذا (شيفا) و(الربّ أبويسوع المسيح)، فهؤلاء أشخاص مختلفون بالنسبة لمن تختبر فيه الحقيقة الإلهية، ولما يفكر فيه ضمن مجريات

حياة دينية مختلفة، ويمثل هؤلاء الأشخاص المختلفون إسقاطات جزئية للوعي الإنساني ذاته، كما شكّلتها الثقافات التاريخية الجزئية، فمن الجانب الإنساني هي تصوّراتنا المختلفة لآله، أمّا من الجانب الإلهي فهي الشخص الإلهي في علاقته بتواريخ الإيمان المختلفة، وبهذا جعل جون هيك من جميع المعتقدات الدينية والآلهة متعدّدة الصور شخصيات متعدّدة للحقيقة الإلهية المطلقة، وجعل من هذه الفرضية الفرضية الممكنة والأكثر جاذبية لتكون بديلاً لكل أنواع الشك، وأنتج من ذلك مقولته بأن «المعتقدات الدينية الكبرى في العالم يمثل كل منها فهمًا مختلفًا واستجابةً لنفس الحقيقة الإلهية» [جون هيك، فلسفة الدين، ص 177 - 181]، ثمّ جاء بعده مجموعة من الباحثين الذين حاولوا توسعة تطبيق نظريته إلى جميع المذاهب حتّى في داخل الدين الواحد، بل إلى جميع القراءات في داخل المذهب الواحد، فصار التعدّد الحاصل لكل تلك القراءات والشخصيات في داخل الإطار الواحد تجارب دينية تفرز قراءات دينية متعدّدة [انظر: سروش، الصراطات المستقيمة، ص 14]، وكلّهم في ذلك يستندون إلى إحدى المقولات في تفسير النسبية فلسفية كانت أو معرفية، وخصوصاً نسبية الفهم القائمة على أساس التعدّد في التجربة الروحية أو الثقافية أو التفسيرية للحقيقة المتعالية أو للنصوص الدينية، وقد استند الباحثون عن التعددية وقبولها في البحث الإسلامي إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئُونَ وَالتَّصَارِيُّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة: 62]، فقد ادّعى أنّ الآية في صدد تقرير قبول جميع القراءات دون ردّ عليها، بل ترتّب على ذلك قبول الإيمان وترتيب الثواب عليه، وقد ناقش في ذلك علماءنا وردّوا الاستدلال المذكور بعدّة وجوه. [انظر: السبحاني، مفاهيم القرآن، ج 3، ص 200]، وتوجد أنواع ثلاثة في التعددية الدينية [انظر: يوسفان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 344]، لا بدّ من التمييز بينها وعدم خلط بعضها ببعض آخر:

1- التعددية في السلوك: وتعني التعايش السلمي بين الأديان وتجنّب أتباع كلّ دين إثارة العصبية المذهبية والطائفية بينهم، ومثل هذا المعنى من التعددية لا إشكال فيه، ويتناغم كلياً مع إطلاق الحقيقة الدينية وعدم نسبيتها، فالإسلام وإن آمن ببطلان العقائد المخالفة له، ولكنّه فرض على المسلمين التعايش السلمي مع أتباع الديانات الأخرى كما في قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة الممتحنة: 8] فإنّ الآية تدلّ دلالة واضحة على التعايش السلمي بين جميع الأديان.

2- التعددية في سبيل النجاة: ويقصد بها أنّ الحد الأدنى للنجاة والخلاص من العقاب الأبدي يشمل جميع أصحاب الأديان من البشر.

3- التعددية في الحق: وهذا المعنى هو المفهوم من لفظ التعددية، بل المقصود لأصحابها، فالتعدد ليس بلحاظ النجاة، وإنّما التعدد في طريق النجاة مبني على نقطة أعمق هي التعدد في الحقائق وعدم الحصرية لها في دين خاص.

النتيجة الثالثة: تعدد القراءات عن الدين

من النتائج التي تعتبر أيضاً من فروع النسبية، وكذلك من فروع الهرمنيوطيقا النصية هي قبول القراءات المتعددة للدين الواحد، وعدم القول بالقراءة الحصرية للدين؛ وذلك لأنّ كلّ مفسر للنص إنّما يقوم بتفسيره على أساس مسبوقاته المعرفية ومقدار إدراكاته ومبانيه الاعتقادية التي يعتقد بها، ولن يستطيع الدخول إلى النصّ إلا من خلالها؛ ولهذا لا يمكن حصر القراءة الرسمية بقراءة واحدة.

ومن الفوارق المهمة بين التعددية الدينية وتعدد القراءات في الدين الواحد أنّ منشأ التعدد في الأديان إنّما هو التجربة الروحية التي يعيشها مؤسسو تلك الديانات من الأنبياء وغيرهم، بينما التعدد في القراءات ضمن الدين الواحد ينشأ من اختلاف أتباع ذلك الدين في بناءاتهم المعرفية وقيودهم البشرية التي تجعلهم يقدّمون أكثر من قراءة للدين الواحد وللنصّ الواحد، كما أنّ عدم تناسب بعض النصوص مع الوضع المعرفي المتطور في كلّ عصر جعل بعضهم يعيد النظر في قراءته الدينية للنصّ.

نعم، لا بدّ أن يكون لكلّ قراءة معتبرة بناءات وأسس للدخول في تلك النصوص الشرعية المقدسة للدين.

النتيجة الرابعة: الوحدة المتعالية للأديان

ظهرت في الأونة الأخيرة تفسيرات متعدّدة لهذا المصطلح:

- منها ما يرتبط بالوحدة الغائية للأديان من جهة أنّها جميعاً تدعو إلى إحلال السلام العالمي بين أتباعها

- منها ما يرتبط بالوصول إلى السلام النفسي والصفاء الروحي للإنسان، و(اتّحاد) الإنسان مع معبوده، ولكن بأشكال مختلفة، ووفق طقوس وطرق عبادة مختلفة، وليس

لدين من الأديان أن يدعي احتكار الحقيقة الدينية دون بقية الأديان. يقول فريجوف شوان (Frithjof Schuon): «فمن الممكن أن نمثل للفضاء بواسطة دائرة، كما يمكن أن نمثل له بواسطة متقاطع (صليب)، أو لولب، أو نجمة، أو مربع؛ ومثلما أنه غير ممكن أو محال أن يستغرق شكل واحد فقط تمثيل طبيعة الفضاء أو الامتداد، فمن غير الممكن أو من المحال أن تستهلك عقيدة واحدة فقط تفسير المطلق. بعبارة أخرى: إن الاعتقاد في عقيدة صحيحة واحدة يشبه إنكار تعددية الأشكال الممكنة التي تُستخدم لرصد خصائص الفضاء [الدين الخالد، مجلة أديان، العدد صفر، ص73]، إذا تجاوزنا أشكال "العبادات الظاهرية" وطقوسها، والقواعد والأنظمة التشريعية في كل دين، فإن جميع الأديان تحتوي على أسرار ومعانٍ روحية خفية وغامضة، تعمل على التسمي نحو "ارتقاء باطني"، يهدف إلى الوصول إلى "الحقيقة الإلهية" التي هي واحدة عند جميع الأديان السماوية، وتمثل هذه الحقيقة: الحقيقة المركزية في الأديان جميعاً، وهي وجهة الرحلة الروحية في كل دين، وإن اختلفت الطقوس والنظم والممارسات، وبهذا يكون "التوحيد" وسيلة للوصول إلى الوحدة، وهذه النظرية كما هو واضح مبنية بوضوح على نسبية الفهم من أقسام النسبية المعرفية؛ إذ لو لم يكن الفهم نسبياً فلن تكون هناك مظاهر متعددة ولا أشكال متنوعة للحقيقة الواحدة، كما أن الوحدة بين الأديان الحاصلة من الارتقاء الروحي لن تحصل إلا على أساس تفسير الأديان على أنها منصات روحية لذلك الاتصال والاتحاد المقدس مع الحقيقة المطلقة.

المبحث السادس: نقد أسس نسبية المعرفة الدينية

لعلّ المهم في بحثنا هذا هو توجيه أصابع النقد والتمحيص لمناشئ النسبية وأسسها التي قامت على أساسها؛ لأنّ تلك الأسس إذا اتضح بطلانها سيتهاوى الصرح الذي بُني على أساسها، ويمكن إرجاع الأسس التي قامت عليها النسبية من البحوث السابقة إلى عدة أساسيات:

الأساس الأول: تفسير عملية الإدراك

من الأخطاء المهمة التي وقع فيها النسبيون هي تفسيراتهم الخاطئة لعملية الإدراك، فقد فسروا العلم بطريقة أخرجته عن حقيقته الشاملة والكاشفة عن الواقع، بل تحوّل إلى حالة من القلبية الذهنية القائمة على أساس القوالب الكانطية تارةً وعلى أساس المثالية أخرى، وعلى أساس المادية المتحوّلة ثالثةً، مع أنّ كلّ هذه التفسيرات يواجهها إشكال مشترك وهي رجوعها

إلى السفسطة وعدم معرفة الواقع؛ فمن أين علم كانط بوجود الشيء في نفسه ما دام الأشياء تلبس مظهرًا ذهنيًا تبدولنا من خلاله، كما أنّ العلم ليس خلّاقًا ومنشئًا لمتعلّقه، وإنّما هو كاشف عما هو خارج حدود الذهن، كما أنّ كانط يخطئ حينما يحوّل القوانين المتأصلة في الذهن البشري إلى قوانين للفكر والربط بين الأفكار بدلًا من أن تكون انعكاسًا موضوعيًا للقوانين الطبيعة والخارج، فإذا كان مبدأ العليّة مثلًا مجرد قالب ذهني عند كانط فكيف نثبت أن هناك واقعًا موضوعيًا خارجيًا؟ فما دامت الحاسة تكشف لنا بواسطة الانفعال عن الواقع على أساس العليّة، فلو أصبحت العليّة مجرد رباط ذهني لأفكارنا فمن أين سنستكشف الواقع الموضوعي للأشياء عن طريق الإحساس بها؟

الأساس الثاني: الثقافات والمعارف القبلية للإنسان

من الأسس التي تمسّك بها النسبيّون هو تأثير المخزون المعرفي والثقافي على فهم الحقيقة وإدراكها والاتصال بها معرفيًا أو تجربتها روحياً، وهذا الكلام صار شائعةً للكثيرين ممّن تبنّوا التعددية الدينية أيضًا، وذهبوا إلى ضرورة إلغاء القراءة الحصرية والقول بتعدد القراءات، بل ذهبوا إلى لزوم تجدد القراءات في الدين خصوصًا مع تأثر القراءة في كلّ زمان بثقافة عصرها. ونحن وإن كنا لا ننكر تأثر الأذهان بالمعرفة القبلية لها، ولكنّ ما ننكره على هؤلاء أن تتحوّل تلك المعارف القبلية إلى جزءٍ ذاتيّ من قراءة الإنسان وتلقّيه للمعارف الدينية، فإنّ المتلقّي للمعارف الدينية إمّا أن يتلقّاها بالوحي والإلهام والشهود العرفاني وهنا لا يكون له دور إلا دور القابل لتلك المعارف لا غير، كما أنّنا حتّى لو قبلنا تأطر المعرفة النازلة عليه بالثقافة واللغة والمعارف القبلية له، ولكن لا نقبل تضيّق محتواها بنطاقها الضيّق الموجب لانقطاع كاشفيتها عن الحقائق المتعالية التي نزلت منها، كما أنّ العلوم الحضورية لا تقبل الخطأ، خصوصًا الوحيانية فيها المتعالية عن عنصر الزمان والمكان، على أنّ هذا التغيير بواسطة المعارف القبلية يعد خطأً واضحًا في تلقّي الأمور الوحيانية وعدم عصمتها من التغيير، فكيف يترتب على ذلك لزوم إبلاغها بل عموم حجّيتها وهدايتها إلى الناس أجمعين كما في القرآن الكريم، على أنّ القرآن بنفسه يشهد للنبيّ أنّ ما يتلقّاه من الأمور إنّما هو وحي يوحى، وليس للنبيّ فيه تصرفٌ أصلاً.

وأما لو كان المتلقّي للمعارف الدينية قد تلقّاها بمتابعة النصوص الدينية وتفسيرها بأدواتها المعينة، فنحن نقبل الخطأ في فهم تلك النصوص في بعض الأحيان وعدم الوصول إلى مغزى

الملقي لها ومراده، ولكن لا بدّ من التفريق بين تفسير النصوص بقواعد الفهم المشتركة بين الجميع بحيث تعتبر طريقاً لفهم كلّ خطاب وكلام، وبين التفسير المعتمد على أمور ذاتية للمفسّر لا يمكن اعتمادها أساساً للتفسير لدى العموم؛ ولهذا فصلوا في علم الأصول بين الظهور الموضوعي الناشئ من ملابسات موضوعية عامّة لدى العقلاء، وبين الظهور الذاتي الذي ينشأ من ملابسات ذاتية لدى المفسّر والمستظهر دون غيره، فاعتبروا الأوّل حجةً في فهم المراد دون الآخر، وأمّا حديث شلاير ماخر من اتّحاد أفق النصّ مع أفق القارئ في تشكيل المعنى ولو لم يكن مراداً فهذا الكلاك خلاف وظيفة الكلام لدى العقلاء، التي تشكّل عملية إبرازٍ لمقاصد المتكلّم في قوالب لفظية؛ ولهذا لا بدّ أن يكون الكلام ممثلاً رسمياً لمراد المتكلّم، والمفسّر لا بدّ أن يبحث عن الطرق الموصلة لمراده لا أن يقترح مراداً جديداً عليه.

الأساس الثالث: تعدّد المنظر أم تعدّد التجليات

لعل من الأمور التي أسيئ فهمها كثيراً في عبارة المتصوّفة والعرفاء هو التجليات المتعدّدة للحقيقة المطلقة، فقد تمسّك بها كثيرٌ من القائلين بالنسبية المعرفية أو الأنطولوجية على اختلاف أفهامهم، ورتّبوا عليها كثيراً من النتائج الخطيرة منها ما مرّ بيانه، ولكنّ الصحيح أنّ التجليات المتعدّدة لا تعني النسبية في المعرفة، بل غاية ما تعطي هو تعدّد التجليّ بحسب تنوّع المجال مع انخفاض الواقعية والإطلاق بلحاظ كلّ مجلّى من المجالي، وإذا حصل تعدّد فيه فإنّما بحسب الدرجات المتعدّدة شدّة وضعف مع انخفاض الحقيقة الواحدة لا مع تعدّد لها ولو فهمّا.

الخاتمة

انتهينا في بحثنا هذا إلى عدّة نتائج يمكن تلخيصها فيما يلي:

1- أنّ التمييز الكانطي بين الشيء في نفسه والمظهر - الشيء كما يبدو لنا - مجرد سفسطة مبطنّة وإنكارٍ للواقع، وإن زعم أنّه يدرك الواقع؛ فما دام الإنسان حبيس أفكاره فمن أين عرف وجود شيء مطلق وفي نفسه.

2- أنّ كانط وإن أوهمت مبانيه عدم قوله بالنسبية في المعارف الدينية، ولكنها صارت أساساً لكثير من النتائج التي تبتني على النسبية، كالتعددية الدينية والوحدة المتعالية للأديان وغيرها.

3- أنّ الالتزام بالمباني الكانطية في الأخلاق تنتهي بنا إلى أن نلتزم بفضيلة الصدق، حتّى لو أدت إلى قتل بريء، وأن نمضي قدماً فيه ولا نلوم أنفسنا على ما يترتب عليه من مآسٍ للآخرين، ما دامت إرادتنا الحرّة تبعث إلى ذلك.

4- أنّ المعرفة الكانطية لله تجعل منه في غاية الضعف، بحيث يكون عليه الامتثال للقوانين الأخلاقية التي تدفعنا نحو العمل، فهو مجرد وسيلة لتحقيق الغايات الأخلاقية، ولو استعاض الإنسان لتحقيق غاياته الأخلاقية بشيء آخر لم يبق مجال لفرض وجود الإله في المعادلة الوجودية.

5- أنّ جميع الأسس التي فرضت للنسبية بشقّي صورها وأنواعها لا تصمد أمام النقد؛ لأنّها جميعاً قائمة على نقطة واحدة وهي تحويل العلم من حالته الطريقية إلى حالته الموضوعية في صناعة الفكر والإدراك، وهذا ما لا يمكن قبوله في حقيقة العلم.

6- أنّ النسبية المعرفية حتّى لو سلمت بجميع مبانيها، فإنّها لن تنتج لنا إلاّ الفوضى المعرفية الفاقدة للميزان؛ إذ ليس هناك حقٌّ لأيّ شخص أن يحذف من المعادلة بعض المباني ما دام صاحب المبنى يتمتّع بشيءٍ من الدليل والحجّة، ولو وصلت إلى حالة من التناقض في نتائجها، مع أنّنا نرى في جميع المجتمعات أنّ نظامها وقوامها في قبول بعض المباني وتطبيقها ليصل المجتمع إلى غاية الكمال، وإلاّ فمن غير المعقول أن نقبل فلسفة شوبنهاور المبنية على قتل المرأة للوصول إلى المجتمع الطاهر وفلسفة الحداثيين القائمة على ترك العنان لها لتفعل ما تشاء بنفسها بحجّة الحرّيّة الشخصية.

7- أنّ نظرية المتصوّفة والعرفاء وقولهم بتعدّد التجليات لا يمكن أن يكون أساساً للنسبية

والتعددية؛ إذ إنَّ كلاً من هذه التجليات حقيقة مطلقة لا تقبل التعدد في الحقيقة، بل تقبل الشدة والضعف في الدرجة، فشدة الحلاوة وضعفها للسكّر لن تتحوّل إلى مرارة في الواقع أبداً إلا لدى المريض الذي انحرف مزاج ذائقته.

8- أننا وإن قبلنا بالتعدد في فهم المعارف الدينية وفهم النصوص المقدسة، ولكننا لا نرى إمكانية القبول بإصابة الجميع مع تناقضها وتقابلها، بل نرى الإيمان بها مصادم مع البديهة العقلية لعموم الناس، وإنما ما يمكن قبوله في الحقيقة تصوير الإصابة في الأمور غير المتناقضة من جهة النتيجة مع قرب بعضها وبعدها من تصوير الحقيقة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1407 هـ.
الطائي، ابن عربي، محي الدين بن علي، ترجمان الأشواق، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1425 هـ.

الصدر، محمداقبر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط 4، قم، 1436 هـ.

جون هيك، فلسفة الدين، دار المعارف الحكيمة، ط 1، بيروت، 2010 م.

السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق، ط 4، قم، 1421 هـ.

السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق، قم.

شيخ الإشراق، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط 2، طهران، 1375 ش.

سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ترجمة أحمد القبانجي، دار الانتشار العربي، ط 1، بيروت، 2009 م.

العتبة العباسية، دراسات نقدية في أعلام الغرب، إيمانويل كانط، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، قم، 2019 م.

الفناري، محمد بن حمزة، مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب، انتشارات مولانا، ط 2، طهران، 1384 ش.

القونوي، صدر الدين، الرسالة المفصحة، النشريات الإسلامية، إصدار لجنة المستشرقين الألمانية، ط 1، بيروت، 1995 م.

القيصري، داوود، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين أشتياني، شركة انتشارات علمي و فرهنگي، طهران، 1375 ش.

كانط، إيمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة غانم وهبة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2008 م.

- كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرّد العقل، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2012 م.
- كانط، إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقيا الأخلاق، ترجمة د. عبد الغفار مكاي، منشورات الجمل، ط 1، ألمانيا، 2003 م.
- كوبلستون، فردريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة إمام عبد الفتاح ومحمود السيد وحبيب الشاروني، المركز القومي للترجمة، ط 1، القاهرة، 2010 م.
- الماجدي، خزعل، علم الأديان، مؤمنون بلا حدود، ط 1، الرباط، 2016 م.
- مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ترجمة عمار أبورغيف، دار زين العابدين، قم، 2017 م.
- يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة محمد حسن زراقت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، بيروت، 2016 م.
- إلهي راد، صفدر، الهرمنيوطيقا، ترجمة حسن الجمل، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط 1، بيروت، 2019 م.
- الدين الخالد، مجلة أديان، مركز الدوحة الدولي لحوار الأديان، العدد صفر، الدوحة، خريف 2009 م.

Faithism of Søren Kierkegaard.. a Critical Study

Ibrahim Bah

PhD student in Islamic philosophy, al-Mustafa International University, Guinea.

E-mail: ibrahimbah241141@gmail.com

Abstract

This article attempts to explain and criticize Kierkegaard's theory of faith, that is, to explain the nature of faith from Kierkegaard's viewpoint. It tries to critique and analyze it, showing the problems that can be answered and the consequences thereof. Kierkegaard gives several evidences to support what he thinks that the evidences in horizons are alien to faith, rather they may refute it, and that the truth is a self matter coming out of the ontological relationship between man and God, and that the main characteristic of faith is the enthusiasm coming out of risk; Therefore, he does not see that reason has a role in faith, except the confession of failure and inability to interfere in the area of faith. According to Kierkegaard, the perfection of faith lies in its opposition to reason. Faith does not need evidence; so, he thinks that even if religious issues can be proven, this proof will not serve religion and faith, but, in fact, it would be a tool for destroying the spirit of faith. Faith does not need proof. We have got to many important consequences of this theory, the most important ones of which are: separation of religion from public life, making religion unable to have any influence on social life, and unable to have a general measure for evaluating , that is reason.

Keywords: reason, faith, faithism, Kierkegaard.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 131–160

Received: 12/04/2022 | Accepted: 03/05/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



النزعة الإيمانية لسورن كيركيغارد.. دراسة نقدية

إبراهيم باه

طالب الدكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غينيا.

البريد الإلكتروني: ibrahimbah241141@gmail.com

الخلاصة

سعت هذه المقالة إلى توضيح نظرية كيركيغارد في الإيمان ونقدها، أي شرح طبيعة الإيمان من وجهة نظر كيركيغارد، ثم نقدها وتحليلها وبيان الإشكالات التي يمكن أن ترد عليها والنتائج المترتبة عليها. يقيم كيركيغارد عدّة أدلة لبيان ما ذهب إليه من أنّ الأدلة الآفاقية أجنبية عن الإيمان، بل هي مضرّة به، وأنّ الحقيقة أمر أنفي ينبثق عن الارتباط الوجودي القائم بين الفرد وبين الله، وأنّ الصفة والخصيصة الرئيسة في الإيمان هي الحماسة المنبثقة عن المجازفة؛ لذا فهو لا يرى أنّ للعقل دوراً في الإيمان يلعبه سوى الاعتراف بالعجز وعدم القدرة على التدخل في ساحة الإيمان. فكمال الإيمان عند كيركيغارد يكمن في معارضته للعقل. فالإيمان مستغن عن الأدلة، فهو يعتقد بأنّه حتّى لو أمكن البرهنة على القضايا الدينية، فهذه البرهنة لن تكون لصالح الدين والإيمان، بل على العكس هي أداة لتخريب روح الإيمان. فليس الإيمان بحاجة إلى البرهان. وتبيّن لنا عدّة نتائج مهمّة مترتبة على هذه النظرية أهمّها: عزل الدين عن الحياة العامّة وفقدانه القدرة على التأثير الاجتماعي وفقدان معيار عامّ لتقييم المكاشفة الشهودية وهو العقل.

الكلمات المفتاحية: العقل، الإيمان، الإيمانية، كيركيغارد.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 131 - 160

استلام: 2022/04/12 | القبول: 2022/05/03 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

الإيمان الديني بالمعنى العام هو مفهوم عالمي، فهو كـرغبة تنبع من أعماق الوجود البشري، فإنه يجذب الوجود البشري بقوة إلى شيء مقدس ومتسام. هذه الرغبة الداخلية للإنسان نحو الأمر المقدس موجودة في جميع الثقافات، وهي مرئية في جميع المجتمعات البشرية وفي جميع الأوقات بأشكال مختلفة.

إن التشابه الكبير والتقارب بين التجارب المعنوية والأسس الفكرية والحدسية والمهمة المشتركة لجميع البشر، على الرغم من البعد الزمني والمكاني بينهما، في الحقيقة دليل لإثبات هذا المدعى؛ إذ إن جزءاً كبيراً وأساسياً من الثقافات البشرية متغذ من البعد الداخلي الذي يتضمن أشياء غير موضوعية وملموسة، ولكنها مرتبطة بالإنسان فيما يتعلق بما هو وراء الطبيعة. تتأثر كل ثقافة ببعدها الداخلي وكل ثقافة من حيث المبدأ هي تجل ومظهر لبعدها الداخلي والخارجي وأساس كل ثقافة هو ببعدها الداخلي.

لكن الإيمان بالمعنى الخاص له أهمية خاصة في الديانات السماوية والإلهية، فالإيمان هنا هو نقطة اتصال الإنسان بمصدر حياته، الإيمان في الديانات السماوية يأخذ لوناً مزدهراً بغض النظر عن كل المسائل اللاهوتية الصغيرة والكبيرة، الإيمان هو حلقة الوصل بين مصدر كل الخير ووسيلة الخلاص والخير والسعادة الدائمة، ووسيلة الخلاص الحقيقي وخلاص الإنسان من النكبات والمصائب الأخروية.

عند تفسير طبيعة الإيمان وتحليلها، توجد عبر تاريخ الفكر الديني عادة ثلاثة أنواع مختلفة من التفسيرات بين أتباع الديانات السماوية.

التفسير الكلامي أو الفلسفي للإيمان الذي يرى إمكان إثبات المعتقدات الدينية وتبريرها بالأدلة القاطعة البرهانية بمعزل عن مساندة الوحي. التفسير العرفاني للإيمان الذي يذهب إلى القول بأن الإيمان يتخطى العقل والمعرفة أو على الأقل هو أعلى منه، هنا الإيمان نوع رابطة بين العاشق الخاضع الخاشع وبين المعشوق. التفسير الجامع أو الفلسفي العرفاني الذي يرى أن الإيمان ذو أبعاد متعددة ولا يمكن اختزال أبعاده المختلفة إلى بعدٍ خاص، على الرغم من أن بعض أبعاد الإيمان تلعب دوراً محورياً وبعضها الآخر دوراً هامشياً، لكنها جميعاً لوازم لا تنفك عنه، وترى هذه النظرية أن للإيمان أبعاداً ثلاثة على الأقل:

البعد الأول: عقليٌّ معرفيٌّ، حيث إنّ الإيمان مجموعة من النظام الاعتقادي، والمؤمن في الحقيقة يصدّق بهذا النظام. وهذا التصديق يستلزم الاستدلال والمعرفة لأنّه ما لم تتّضح صحّة النظام وبطلانه، فلن يكون هناك تصديق به، ومن جانب آخر العشق مبنيٌّ على المعرفة.

البعد الثاني: هو الإرادة والالتزام، أي الإيمان، بالإضافة إلى أنّ الاعتقاد بنظام المعتقدات الدينية يخلق تعهّداً والتزاماً. إنّ نظام المعتقد الديني البشري رؤية كونية، وكلّ رؤية كونية مصحوبة بأيدولوجيا يكون العمل والالتزام بها بمقتضى الإيمان بها، ويتمّ الحصول عليها بطاعة أوامر الله.

البعد الثالث: هو البعد العاطفي للإيمان، أي بالإضافة إلى الإيمان بالنظام الديني والالتزام به، فالإيمان يرتبط بشغف عاطفي كبير. عندما يواجه الإنسان بكلّ صغره الله، يكون مرتبطاً بمصدر الوجود ذاته. هذا الاتّصال يولّد نوعاً من الشغف والعشق والتضحية.

رغم اتّخاذ النزعة الإيمانية (Fideism) شكلاً جديداً في القرن التاسع عشر بيد سورين كيركيغارد مع تفسيرات حادة ومعقدة في الوقت نفسه، وحيازتها مكاناً في علم اللاهوت وفلسفة الدين، إلّا أنّها كانت موجودةً في تاريخ الفكر المسيحي ويمكن أيضاً الشعور بها مع تفاوت في العالم الإسلامي. ينتمي بمقاربات مختلفة كلّ من القديسين أوغسطين (Saint Augustin)، وترتليان (Tertulian) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) وكثير من اللاهوتيين المسيحيين الذين يرون أنّ الإيمان يتخطى العقل وهو مقدّم عليه، إلى النزعة الإيمانية. وليست مقارنة كيركيغارد (Kierkegaard) لطبيعة الإيمان في الحقيقة إلّا تنظيراً مستدلّاً عليه لهذه النظرية؛ لذا فإنّ تأثير كيركيغارد على اللاهوت المسيحي المعاصر لا يقلّ عن تأثير أيّ شخص آخر. لكنّ معظم الأبحاث حول النزعة الإيمانية لكيركيغارد وصفية وتفسيرية، أو حتّى تفسيرات شخصية لهذه النظرية.

لا شكّ أنّ النزعة الإيمانية أو العلاقة بين العقل والإيمان هو موضوع مهم في فلسفة الدين، يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعديد من القضايا الأخرى في فلسفة الدين ولكنّه متميّز عنها أيضاً: وجود الله والصفات الإلهية ومشكلة الشرّ والعمل الإلهي في العالم، والدين والأخلاق، والتجربة الدينية واللغة الدينية ومشكلة التعددية الدينية. علاوة على ذلك، فإنّ تحليل التفاعل بين الإيمان والعقل يوفّر أيضاً موارد للحجج الفلسفية في مجالات أخرى مثل الميتافيزيقيا (Metaphysics) وعلم الوجود (Ontology) ونظرية المعرفة (Epistemology).

نحن في هذه المقالة نسعى إلى بيان مقاربة كيركيغارد لماهية الإيمان، إذ إنه ركن على البعد العاطفي للإيمان والالتزام به فقط، واستدل على كون العقل والمعرفة أي الأدلة الآفاقية أجنبية عن ساحة الإيمان والدين بل هي محق له. ونردف هذا البيان بالنقد وبيان النتائج الوخيمة التي تترتب على هذه النظرية. للوصول إلى هذا الهدف، بدأنا بتعريف كل من العقل والإيمان والإيمانية، ثم بينّا النزعة الإيمانية لكيركيغارد تحت عنوانين: المواقف السلبية لكيركيغارد في دراسة موقع الأدلة العقلية بشأن الإيمان والبحوث الإيجابية لكيركيغارد حول الإيمان. بعد هذه المباحث الضرورية، تناولنا النظرية بالنقد وختمنا البحث بذكر النتائج المترتبة عليها إيجاباً وسلباً.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: معنى العقل

من الناحية اللغوية تمّ تقديم تعريفات عدّة للعقل، منها: أنّه نقيض الجهل وأنّه الحصن [انظر: الفراهيدي، كتاب العين، ج 2، ص 1206]، وأنّه الحجر والنهي عن الحمق [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 329]. وأمّا من الناحية الاصطلاحية، يمكن تقسيم التعريفات إلى معرفية - إبستمولوجية، حيث عرّف العقل بأنّه؛ المشهور في بادئ رأي الجميع، أي القضايا الواجبة القبول [انظر: آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 371؛ حائري يزدي، كاوش هاى عقل نظري، ص 240] بمعنى القضايا اليقينية التي تؤلف مقدّمات البرهان، سواء أكانت هذه القضايا بديهية أو نظرية [انظر: حائري يزدي، كاوش هاى عقل نظري، ص 240]. يقول السيّد الطباطبائي: «العقل ما جبل الله سبحانه الإنسان عليه من إدراك الحق والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليات وعلى أساس ترتيب الاستدلالات المنطقية يصدر الأحكام النظرية والعملية والأمور المرتبطة بالإنسان» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 405 و ج 2، ص 249]. ويقول أيضاً في حواشيه على بحار الأنوار: «المراد بالعقل هنا لطيفة ربانية يدرك بها الإنسان حقيقة الأشياء» [الطباطبائي، حواشي بحار الأنوار، ج 1، ص 87].

وجودية - أنطولوجية؛ المراد من العقل مرتبة رفيعة من مراتب الوجود، أو قل بالأحرى عالم من عوالم الوجود وهو عالم التجرد عن المادة وآثارها. يقول السيّد الطباطبائي: «الوجود ينقسم من حيث التجرد عن المادة وعدمه إلى ثلاثة عوالم كلية أحدها عالم المادة والقوة

والثاني عالم التجرد عن المادة دون آثارها من الشكل والمقدار والوضع وغيرها ففيه الصور الجسمانية وأعراضها وهيئاتها الكمالية من غير مادة تحمل القوة والانفعال ويسمى عالم المثال والبرزخ بين عالم العقل وعالم المادة والثالث عالم التجرد عن المادة وآثارها ويسمى عالم العقل» [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 178].

فالمقصود من العقل في هذا البحث هو العقل بالمعنى الإستمولوجي؛ أي العقل البرهاني القائم على القضايا اليقينية؛ أي تلك القوة التي بها يميز الإنسان بين الحق والباطل والخير والشر. فقد أودع الخالق ﷻ في الإنسان قوة يقدر بها على التمييز بين الحق والباطل في القضايا النظرية، والخير والشر والنافع والضار في القضايا العملية. والعقل في الإنسان هو القوة التي تمكنه من معرفة الحقائق والتوصل إلى المجهولات بواسطة المعلومات. فوظيفة العقل هو الإدراك.

ثانياً: معنى الإيمان

اشتهر عند أهل اللغة تعريف الإيمان بالتصديق [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 13، ص 23، مادة: أمن] وذهب ابن تيمية إلى القول بأنه الإقرار [انظر: ابن تيمية، الإيمان، ص 276]. أمّا في الاصطلاح فمن الناحية المسيحية، تمّ النظر في معنيين للإيمان في فترتين مختلفتين من الزمان. في النصوص المسيحية الكلاسيكية، اعتبر الإيمان بالافتراضات وحيًا. من وجهة النظر هذه، الإيمان نوع من الوعي والعلم، لكن في النصوص الحديثة، يعتبر الإيمان بتجسّد الله وحيًا. من وجهة النظر هذه، الإيمان هو نوع من التعلق في أقصى درجاته [انظر: جمالي، إيمان غرايبي در مسيحيت و اسلام، ص 11]. بهذا المعنى الإيمان هو الثقة وليس الاعتقاد، كما أنّ الاعتقاد ليس جوهر الإيمان ولا مقومًا له. بدلا من ذلك، الثقة هي جوهر الإيمان [انظر: عارف، اسلام و مسئلة عقل و ايمان، ص 107].

أمّا في المصطلحات يستخدم الإيمان في معانٍ عديدةٍ مختلفة وتشير هذه الاختلافات إمّا إلى مكونات الدين أو إلى ملحقاته. لكن ليس هناك اختلاف كبير في الكتابات الإسلامية فيما يتعلّق بموضوع الإيمان. وفقًا لهذه التعريفات، فإنّ الإيمان هو: 1- الإقرار باللسان. 2- العمل بالأركان. 3- التصديق. 4- الاعتقاد. 5- اليقين. 6- المعرفة. 7- الالتزام القلبي والتعلق. 8- الإعتماد والإطمئنان والثقة. 9- الميل. 10- العشق. لقد اعتبر العلامة الحلي والسيد الطباطبائي والشيخ المطهري المعرفة ركنًا من أركان الإيمان [انظر: فنائي اشكوري، نسبت عقل و ايمان در آموزه های اسلامی، مجله معرفت، العدد 133؛ سجادي، فرهنگ معارف اسلامی، ص 364؛ الأصفهاني، الإيمان، ص 147].

وقد تعرّض السيّد الطباطبائي لتفسير معنى الإيمان خلال تفسيره للآيات القرآنيّة فذكر: الإيمان، تمكّن الاعتقاد في القلب مأخوذ من الأمن كأنّ المؤمن يُعطي لما آمن به الأمن من الريب والشكّ [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير الميزان، ج1، ص 45]. وقال السيّد أيضًا: «إنّ الإيمان هو بمعنى الإذعان والتصديق بالشيء، أو الالتزام بلوازمه. وبناءً عليه فالإيمان بالله في عرف القرآن هو التصديق بوحديّته، وبالأنبيا وبالمعاد وبكلّ ما جاء به الأنبياء المقترن بالتّباع في الجملة لهم» [المصدر السابق، ج 9، ص 491].

ثالثًا: الإيمانية

عرفت الإيمانية بأنّها: الرؤية التي لا تتخذ من المعتقدات الدينية موضوعاً لتقييمها وفحصها العقلاني [انظر: اسميث، الفلسفة والدين، ص 248 و 249]. وهي بدورها تنقسم إلى فئتين مختلفتين: النزعة الإيمانية المتطرّفة؛ ويعتقد أنصار هذا التيار أنّ المسيحية لم تأت لأفناع عقول البشر، ولا يمكن فهمها في ضوء العقل والمنطق. بناءً على هذه النظرة، نزل الوحي على الإنسان ليحلّ محلّ كلّ المعارف الأخرى من علوم تجريبية، وأخلاقية، وما بعد الطبيعة [انظر: جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى، ص 2-3]. والنزعة الإيمانية غير المتطرّفة؛ وهي على أشكال عديدة، منها من يرى أنّ القضايا الدينية لا تقف على النقيض من العقل، وفريق يعتقد أنّ الإيمان يتقدّم بشكل من الأشكال على العقل، وفريق آخر يفرق أساساً بين مساحتي الدين والعقل، وبعبارة أدقّ يعتبرون القضايا الدينية «فرارة من العقل».

يعتقد كيركيغارد أنّ الإيمان هو نفس القرار والإرادة الفردية الذي يولّد بالإختيار هيجاناً مطلقاً في عين اليقين غير الآفاقي. من مقومات الإيمان عنده؛ كونه ذاتياً فردياً، اتخاذ القرار الحاسم، المخاطر، عدم اليقين الآفاقي، عدم احتمالية الأدلة العقلية والتجريبية، المخالفة للفهم والمعرفة.

لم يكن كيركيغارد معارضاً للمسيحية كما هي معروضة في الكتاب المقدّس، لكنّه كان يعتقد بأنّ بين المسيحية الرسمية والمسيحية كما هي في الكتب المقدّسة بوناً شاسعاً، وإنّ الهوة بينهما لا يمكن ردمها بمجرد إجراء الإصلاحات عليها، بل كان يرى ضرورة تقويضها وإعادة هيكلتها وبنائها من جديد. نحن هنا بصدد بحث هذا المحور الرئيس في تفكير كيركيغارد، إذ نسعى إلى الإجابة عن هذا السؤال: هل يمكن التوصل إلى الإيمان من طريق الأدلة الآفاقية أم لا؟

للإجابة عن هذا السؤال، لكيركيغارد مواقف عديدة، ويمكن تصنيفها ضمن مجموعتين: فهو من ناحية يعمد إلى انتقاد موقف الذين يسعون إلى إثبات وجود الله من طريق الأدلة الآفاقية، ومن ناحية أخرى يعمل على بيان نظريته بشأن كيفية حصول الإيمان. ونحن رعاية للاختصار سنذكر مواقفه النقدية تحت عنوان المواقف السلبية، ونذكر بحوثه النظرية تحت عنوان المواقف الثبوتية. وينبغي التنويه إلى أن آراءه السلبية والإيجابية هذه مبثوثة في تضاعيف كتبه المتعددة بشكل مبعثر، إلا أن الكتاب الوحيد الذي اشتمل على مجموع هذه البحوث بشكل متكامل هو كتابه "شذرات فلسفية". سعى كيركيغارد في هذا الكتاب إلى بيان أمرين رئيسين، وهما:

الأول: لا وجود لأي نوع من أنواع اليقين في العلوم البشرية.

الثاني: الإنسان في الوقت نفسه مرغم على اتخاذ القرارات في حياته، ويمارس هذه القرارات على المستوى العملي.

الأمر الأول يرتبط بالآراء السلبية لكيركيغارد فإن كيركيغارد من خلال هذا الأمر يسعى إلى تعريفنا بحقيقة أن الأدلة الآفاقية ليست يقينية، لذلك فإنها لا تصلح أن تشكل قاعدة لإيمان الإنسان بالله وبلوغ الإيمان الديني. أما الأمر الثاني فيرتبط بالآراء الإيجابية لكيركيغارد، بمعنى أن الأدلة الآفاقية حيث لا تؤدي إلى الإيمان، وفي الوقت نفسه لا بد من اتخاذ القرار والعمل على أساسه، فعلى أي قاعدة يجب اتخاذ ذلك القرار؟ عمد كيركيغارد في مستهل كلامه إلى التمييز بين مجموعتين من الرؤى، وهي: الرؤى الآفاقية، والرؤى الأنفسية [كيركيغارد، انفسى بودن حقيقت است، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4، ص 63]. ولا بد من الالتفات إلى أن الآفاقية هنا يعادلها في الإنجليزية كلمة (objective) والأنفسية تعادلها كلمة (subjective). ومن الصعب أن نقدم تعريفاً دقيقاً لهذين النوعين من الرؤى، بيد أننا إذا أردنا بيان الفارق بين هذه الرؤى أمكن لنا القول بأن الرؤى الآفاقية تشمل كل بحث ذي صلة بأمر غير الشهود والوجود الإنساني. وعلى هذا الأساس فإن الرؤى الآفاقية تشمل الأدلة التجريبية والرياضية والفلسفية والتاريخية. وفي المقابل فإن الرؤى الأنفسية هي الرؤى التي يحصل عليها الإنسان عن طريق التأمل في وجوده ونفسه. إن كيركيغارد من خلال تمييزه بين نوعين من الرؤى، يدعونا إلى نبذ الأدلة الآفاقية لصالح الرؤى الأنفسية.

المبحث الثاني: المواقف السلبية لكيركيجار في دراسة موقع الأدلة

الآفاقية بشأن الإيمان

ولكي نبدأ الكلام حول المواقف السلبية لكيركيجار، فإننا سنعمد إلى إعادة ما قاله في مستهل حاشيته النهائية غير العلمية مجدداً. يعمد كيركيجار إلى التمييز بين مسألتين، وهما:

أ- المسألة الآفاقية.

ب- المسألة الأنفسية.

فهو يرى أنّ المسألة الآفاقية على سبيل المثال: هل المسيحية على حق؟ والمسألة الأنفسية: ما هي علاقة الفرد بالمسيحية؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن لي الحصول على السعادة التي وعدتني بها المسيحية؟ وقد عمد كيركيجار إلى التنويه إلى ضرورة الالتفات إلى عدم اعتبار دراسة المسيحية من هاتين الزاويتين أمراً واحداً، بل هما مسألتان مختلفتان تماماً. ففي البحث الآفاقي تدرس المسيحية بوصفها حقيقة تاريخية؛ وذلك لأنّ الحقائق الآفاقية تنقسم إلى حقائق فلسفية وحقائق تاريخية. ونعلم أنّ المسيحية حقيقة تاريخية. وعلى هذا الأساس فإنّ أسلوب دراسة المسيحية بوصفها حقيقة تاريخية، سيكون أسلوباً آفاقياً من النوع التاريخي. والسؤال هنا يقع حول صوابية اعتقاد الفرد المسيحي بالوجود التاريخي لشخص السيد المسيح، وبعبارة أخرى: إنّ السؤال الوارد هنا: هل يمكن للفرد أن يؤمن بالقضية القائلة: كان السيد المسيح موجوداً، معتبراً إيمانه واعتقاده هذا اعتقاداً دينياً. سنعمد في قسم المواقف الإيجابية لكيركيجار إلى إيضاح هذه النقطة؛ وهي أنّ متعلّق الإيمان عند كيركيجار ليس قضيةً، وإنّما هي الحقائق الخارجية. وبعبارة أخرى: إنّهُ ينأى بنفسه عن آراء أشخاص من أمثال أوغسطين وأكويناس من الذين يعتبرون متعلّق الإيمان هي القضايا الدينية. ولكن بصرف النظر عن ماهية متعلّق الإيمان، تجدر الإجابة عن هذا السؤال: هل يمكن اختيار الأسلوب التاريخي لإثبات صحّة المسيحية؟ يجيب كيركيجار بالنفي. وإنّ هذه الإجابة والمسائل التي يذكرها في هذا الباب تربطنا بواحد من الأدلة التي يذكرها لإبطال يقينية الأدلة الآفاقية، والتي سنعبّر عنها ببرهان التقريب والتخمين.

أولاً: برهان التقريب والتخمين

يعتقد كيركيغارد أن هذه السلسلة الرئيسية في الإيمان المسيحي، والتي هي عبارة عن تجسد الإله، وبعبارة أخرى، حضور الله وانخلاله في الجسد والشكل البشري، موجود في تاريخ الإيمان المسيحي، فمن ناحية أنه يؤمن بالدور الأساسي للتجسد في الإيمان المسيحي يرى هذا الأمر نوعاً من المعضلة. ومن ناحية أخرى، يرى أي بحث تاريخي حول مثل هذه القضايا عديم الجدوى على الإطلاق ويعتبره ضاراً. يعتقد كيركيغارد أن البحث عن صحة أو بطلان تاريخ المسيحية والمسيح يؤدي إلى النتيجة التالية:

حرمان المؤمن من إيمانه وإضلاله، فيتساءل عما إذا كان من الممكن أن يؤسس الفضيلة والسعادة الأبدية الوحيدة المتاحة للبشرية، والتي لا يمكن تحقيقها إلا في ظل الإيمان، على المعرفة التاريخية المظنونة؟ وهل من الممكن بناء الإيمان من خلال البحث التاريخي؟ أو هل يمكن تقوية الإيمان من خلال البحث التاريخي؟ [انظر: ريجارد بابكين و آوروم استرول؛ كليات فلسفه، ص 421]

يقول كيركيغارد بكل صراحة أنه لا يوجد شيء أوضح من أن أعظم يقين يمكن الحصول عليه بشأن الأمور التاريخية هو مجرد تقريب وتخمين، ولا يمكن بناء السعادة الأبدية على التقريب والتخمين لعدم كفايتهما وعدم تناسبهما معها، ومن المستحيل تحقيق نتيجة بهذه الطريقة [المصدر السابق]. لو أردنا تحقيق الإيمان من خلال الأبحاث التاريخية، فمن الضروري التحقق أولاً من صحة الكتب المقدسة، ولتحقيق هذا الغرض نحتاج إلى بعض الأمور؛ لأن الأبحاث التاريخية تكون أساس الإيمان عندما تؤمن لنا اليقين في الموارد التالية:

- 1- إثبات الشرعية للكتب المقدسة.
 - 2- إثبات أن الكتب المقدسة، من حيث السند والمدرک تتمتع بالاعتبار الازم.
 - 3- إثبات أن الكتب المقدسة كاملة المحتوى، بحيث لن تمسها يد التحريف، بريئة من العيوب.
 - 4- إثبات ثقة مؤلفي الكتب المقدسة.
 - 5- إثبات أن الوحي ضامن يقيني لصحة المسائل، وأنها مقبولة من هذه الناحية .
- يطرح كيركيغارد السؤال التالي؛ هل الأبحاث التاريخية قادرة على توفير اليقين في الموارد الآتية الذكر أم لا؟

إجابة كيركيغارد نفسه على هذا السؤال هي بالنفي. يقول: إنّه حتى لو كانت معظم الأعمال العلمية في العالم مرتبطة بهذه القضية، وتمّ جمع كلّ ذكاء وفطنة جميع أفراد العقل معًا، فلن يتمكنوا من الوصول إلى أيّ شيء أكثر من التقريب والتخمين.

يمكن تلخيص برهان التقريب والتخمين لكيركيغارد في الردّ على الرؤية الأفقية للحقيقة بما يلي:

- 1- أعظم يقين يمكن الحصول عليه بشأن الأمور التاريخية هو مجرد تقريب وتخمين؛
 - 2- لا يمكن بناء السعادة الأبدية على التّقريب والتّخمين لعدم كفايتهما وعدم تناسبهما معها؛
 - 3- إذن لا يمكن بناء السعادة الأبدية على نتائج الأبحاث التاريخيّة
- وفي الخطوة التالية يقول إنّه حتى لو ثبت أنّ البحث التاريخي مقنع، فيمكن الادّعاء بأنّ الإيمان لم يتمّ الحصول عليه من البحث التاريخي والأدلة الأفقية لأنّ الإيمان مسألة تتعلّق بالقلب ولا علاقة لها بالمنطق النظري ولا يتمّ الحصول عليه بالاستدلال الأفقي. أيّ أنّ طبيعة الإيمان ليست مجرد تصوّر نظري، بل هي شيء أعلى من ذلك.

ثانيًا: برهان التعليق والإرجاء

في هذا البرهان، يذهب كيركيغارد إلى أنّ جميع العلوم والمعارف البشرية المبنية على البراهين الأفقية بشكل عامّ في حالة التغير والتزعزع ولها خاصية عدم اليقين. الأنظمة الفلسفية المختلفة، والعلوم التجريبية وحتى الرياضيات غير قطعية. لقد حدث في كثير من الأحيان أن فيلسوفًا ما قضى عمره في تحقيق نظرية ما، ثمّ قدّم آرائه فيها وقطع بها، وبعد مرور من الزمن أصبحت هذه النظرية معاكسة تمامًا وباطلة. يسعى الفلاسفة إثبات أنّ القواعد العقلية كلّية وقطعية يقينية ولا تقبل الاستثناء، ولكن نفس هذه القواعد تتعرّض للتغيير بيد نفس الفلاسفة، والنظريات القويّة المبنية على افتراضات خيالية، لذا نرى كلّ يوم نظرية تنوب عن نظرية أخرى.

نبيّن البرهان على صورة قياس منطقي ثمّ نردفه بالتوضيح:

- المقدمة 1: يمكن أن يكون للإنسان إيمان ديني حقيقي في شيء يلتزم به التزامًا كاملاً.
- المقدمة 2: إذا كان الإنسان قد بنى إيمانه على أبحاث تعطي إمكانية مراجعة نتائجها في المستقبل، فلا يمكنه أن يلتزم هذا الإيمان التزامًا كاملاً.

المقدمة 3: في كل الأبحاث والاستدلالات الأفقية، بالالتفات إلى الشواهد والاستدلالات الجديدة، يمكن إعادة النظر في نتائجها.

نتيجة هذه المقدمات الثلاث هي أنّ الإيمان بوصفه تعلّقًا مطلقًا ولا حد له ولا حصر بالسعادة الأبدية يتعارض مع الدراسات الأفقية، وإن على الذين يرومون إقامة إيمانهم على الدراسات الأفقية، أن يعملوا على تأجيل إيمانهم. وبعبارة أخرى: إذا كانت السعادة الأبدية من الأهمية بحيث لا يمكن إقامتها إلّا على أمر يقيني، وكانت الدراسات التاريخية غير مفيدة لليقين، وكان هناك إمكان إعادة النظر بها في كل لحظة، كان على الفرد أن يؤجل إيمانه بحقيقة المسيحية، على أمل أن يحصل في المستقبل على دراسات تاريخية تورث اليقين الكامل، ويمكن له أن يقيم إيمانه على أساس منها [أكبري، النزعة الإيمانية عند كيركيغارد، ص 45]. نتيجة هذه البرهان إذن هو: أنّه لا يمكن للمؤمن على الإطلاق أن يبني إيمانه على حجب سريعة الزوال، وإذا فعل ذلك، فسيكون من الضروري تأجيل إيمانه وتعليقه، ولا يستطيع الإنسان تحقيق الإيمان طول عمره، وعليه أن يعيش في حالة من عدم التكليف، والتي هي بمثابة توقف للحياة وفقدان النعيم الأبدي الذي يتحقّق في ضوء الإيمان، لذلك لا ينبغي للإنسان أن يسعى إلى الإيمان من خلال الأبحاث والاستدلالات الأفقية [انظر: آدامز؛ ادله كركگور بر ضد استدلال آفاقي در دين، مجلة نقد ونظر، العدد: 3 و4].

يراد من وراء هذين الاستدلالتين إثبات أنّ الأدلّة العقلية حيث تفضي إلى نتائج غير مفيدة لليقين لا تحظى بالقبول في الدائرة الإيمانية. فإذا كان ينبغي للإيمان أن يتعلق بأمر واقعي أو قضية صحيحة، ولم تكن نتائج الأدلّة العقلية مفيدة لليقين، ولا تستطيع التمييز بين القضايا الصحيحة من السقيمة، لن تكون إقامة الإيمان على نتائج هذه الأدلّة عملية صائبة.

ثالثًا: برهان الحماسة والهيجان والمخاطرة

سعى البرهانون السابقان لكيركيغارد - وهما برهان التقريب والتخمين وبرهان التعليق والإرجاء - إلى إثبات أنّ الإيمان يتخطى الأبحاث والاستدلالات الأفقية، وليس هناك من إمكانية لقيام الإيمان على نتائج الدراسات التاريخية. لكن البرهان الثالث الذي هو برهان الحماسة والهيجان والمخاطرة، فهو يفيد أنّ الإيمان في مواجهة حامية مع الأبحاث الأفقية. بعبارة أخرى: إنّ كيركيغارد يسعى من خلال هذا البرهان إلى منع المؤمن الحقيقي من القيام بالدراسات الأفقية، لأنّ هذا من شأنه أن يضرّ بإيمانه.

نقرر هذا البرهان ضمن مقدمات:

المقدمة الأولى: إنَّ أهم ما يميّز التدين هو الحماسة المطلقة التي لا حصر لها ولا حد، بمعنى الحماسة إلى أبعد الحدود. يمكن تحصيل هذه المقدمة من مختلف عبارات كيركيغارد. ومن ذلك قوله: الإيمان هو تحديدًا التناقض بين الوجود اللامتناهي للروح الفردية وعدم اليقين العيني. إذا كان بوسعي التوصل إلى الله بطريقة عينية فلن يعود لي إيمان، ولكن تحديدًا لأنني غير قادر على ذلك، يجب عليّ أن أؤمن. [انظر: بترسون، العقل والاعتقاد الديني، ص 80]

المقدمة الثانية: إنَّ الحماسة المطلقة التي ليس لها حد ولا حصر، لا تنسجم مع اليقين الآفاقي. وبعبارة أخرى: إنَّ الحماسة التي لا حد لها ولا حصر تقتضي عدم احتمال الآفاقية.

اتضح أنَّ كيركيغارد ينفي وجود أي نوع من أنواع اليقين في الدراسات الآفاقية. ولكن لنفترض أنَّ الأبحاث الآفاقية مفيدة لليقين، فهل يمكن لنا إقامة الإيمان على أساس من اليقين الآفاقي؟ يرى كيركيغارد ضرورة عدم القيام بذلك؛ وذلك لأنَّ هذا من شأنه القضاء على الحماسة المطلقة التي لا حد لها ولا حصر، ومن شأنه أن يبعد المرء عن حقيقة الدين.

يذهب كيركيغارد في بيان ضرر البراهين الآفاقية على الإيمان إلى أنَّ الإيمان في غنى عن إقامة البرهان، أجل ينبغي للإيمان أن يعتبر البرهان خصمه اللدود [انظر: سورين كيركغور، انفسى بون حقيقت است، ص 70].

يرى كيركيغارد أنَّ حاجة الإيمان إلى البرهان إنما تأتي حين يفتقر الإيمان إلى الحماسة، وفي هذه الحالة لن يعود إيمانًا. تمثّل الحماسة في كتابات كيركيغارد جزءًا لا يتجزأ من الإيمان؛ ولذلك نجده يقول في بعض كتاباته: «ليس الإيمان بحاجة إلى برهان. أجل، الإيمان يجب أن يعتبر البرهان خصمه... حينما يهبط مستوى الإيمان ويفقد فورانه تدريجًا ويتحول إلى شيء لا يمكن أن يسمى إيمانًا، عندئذٍ يحتاج إلى البرهان حتى يستعين به من أجل أن يراعي تبار الكفر. [المصدر السابق، ص 68]

والسؤال المهم هنا: ما هو السبب في عدم انسجام الحماسة مع اليقين الآفاقي؟ كما يذكر روبرت ميرري هيو آدمز، يمكن العثور في "الحاشية" على إشارات إلى عدد من الأدلة في هذا الشأن: الدليل الأوّل: أنَّ ظنيّة الدليل الآفاقي، تزيد من خطر المجازفة التي هي لازم الحياة الدينية، وتبلغ الضرورة إلى المجازفة بالنسبة إلى الحماسة الدينية حدًا بحيث لا يكون هناك إيمان من دون مجازفة.

الدليل الثاني: أنَّ عدم احتمال الدليل الآفاقي يرفع من المخاطر المحتملة الناشئة عن العمل بمقتضى الدليل الآفاقي، وهذا أمر ضروري للحماسة المطلقة التي ليس لها حد ولا حصر. توضيح ذلك أننا لو بذلنا كل ما نملك من أجل عقيدة هي غير محتملة من الناحية الآفاقية، فإننا سنتحمل حالة من الألم النفسي، وفي ذلك نوع من الكلفة والتضحية. وهنا كلما كان انعدام احتمال الأمر من الناحية الآفاقية أشدّ، كان الألم والتضحية بطبيعة الحال أكبر. وإنّ السعي إلى التقليل من حدة عدم احتمالية الدليل الآفاقي ومحاولة رفع هذا الدليل ليرقى إلى القطع واليقين، سيقُلّ من مستوى هذه الكلفة - على فرض أن تكون الأدلة الآفاقية تورث اليقين - وسيؤدّي ذلك بدوره إلى زوال الحماسة التي هي من الخصائص الرئيسة للإيمان.

خلاصة الكلام في دليل الحماسة هي أنّ كيركيغارد يرى أنّ الحماسة التي تستلزم إيصال المجازفة والمخاطرة إلى أقصى مستوياتها، من الأهميّة في حقل الدين، بحيث تجعل من عدم احتمالية الآفاقية خصيصةً مطلوبة في العقائد الدينية، وذلك لوجود علاقة وثيقة ومباشرة بين الحماسة وعدم احتمالية الدليل الآفاقي.

المبحث الثالث: المواقف الإيجابية لكيركيغارد حول الإيمان

يقول ديفيد روبرت (David Roberts) لقد تمّ قطع الروابط بين العقل والقلب في المسيحية.. وإذا كانت مشكلة الفلسفة تكمن في العقل والفهم فإنّ مشكلة المسيحية تكمن في الروح والقلب.. وفكرة الخلاص المسيحية لا تتمّ عن طريق العقل والفهم بل إنّها تتمّ من الاتحاد والمحاشية بين الإنسان والحقيقة الأبدية لا أن يغترب الإنسان عنها

[David Roberts ; Existentialism and Religious Belief. P. 76].

سعى كيركيغارد في أبحاثه السلبية إلى إثبات عدم إمكان إقامة الإيمان على نتائج الأدلة الآفاقية. فإذا كان الأمر كذلك، كيف يمكن الحصول على الإيمان؟ يرى كيركيغارد أنّ الإيمان يحصل من خلال السلوك الأنفسي. فلو أزيحت الأدلة الآفاقية جانباً، لن تضيق الدائرة على السلوك الأنفسي (الباطني).

الإيمان بالمسيحية لا يحصل إلّا من خلال المسار الأنفسي، إذ إنّ الله من وجه نظره ليس فكرة تبرهن عليها، بل هو موجود نعيش في علاقة معه.

موقف كيركيغارد (Kierkegaard) هذا ينشأ من رؤيته الخاصة إلى الإنسان. وإنّ رؤيته إلى الإنسان تنبثق بدورها عن الرؤية التي اختارها بشأن المسيحية. يرى كيركيغارد أنّ المسيحية قد اهتمّت بالإنسان إلى حدّ كبير وأعطته المكانة السامية؛ إذ يقول: «إنّ المسيحية تعلمنا أنّ الفرد موجود أمام الله، بل وفي استطاعة هذا الفرد الجزئي أن يتحدّث مع الله، بل أكثر من ذلك فإنّها تعلمنا أنّ ذلك الإله الكليّ في لحظة هبط إلى الأرض من أجل ذلك الفرد، وفي لحظة هبوطه ترك ذاته توجد وتولد وتعذب وتموت.. إنّ الإله الذي يتعذب من أجل الإنسان، بل الأكثر من ذلك أنّ الإله يرجو من الإنسان أن يقبل مساعدته! وليس هناك ما يذهب العقل أكثر من ذلك! وأكثر من تلك الحقيقة التي لا يمكن لأيّ عقل أن يفهمها أو يعقلها

[Kierkegaard : Sickness unto Death, p. 210].

بعد ملاحظة هذه الحقيقة، يركّز كيركيغارد على ضرورة فهم الإيمان بصورة ذاتية أنفسية لا بصورة موضوعية عقلية آفاقية، وجعل أساس حياة الإنسان المسيحي - بل وأساس فكره الوجودي - كيف يمكن أن يكون مسيحياً، لا هل المسيحية حق أو لا؟

إنّ المهم بالنسبة إلى كيركيغارد في السلوك الأنفسي هو فكرة الإتحاد بين الإنسان والله، وبمعنى آخر صيرورة الإنسان، على شرط أن يتمّ ذلك بدون إدخال العقل. فالعقل والفهم يجعل عملية الإتحاد غير ممكنة ومن ثمّ يغترب الإنسان عن الله. [انظر: حسن يوسف، فلسفة الدين عند كيركيغارد، ص 49 و50].

من خلال هذا التفكير يستعرض المنحى الفكري لهيجل (Georg Wilhelm Friedrich Hegel)، وفي الوقت نفسه يحكم بتبدّل الوضع الوجودي للإنسان. إنّ الإنسان كائن يخضع وجوده للتغيير المستمر، فهو كائن يمكنه السير والسلوك في مختلف المراتب، وأن يبلغ أعلى مراتب القرب من الله. في مثل هذه الرؤية تفقد الأدلّة بريقها، ويتم طرح مسألة الارتباط الوجودي للإنسان بالله. في مثل هذه الرؤية تكتسب الحقيقة مفهوماً آخر. إن الحقيقة في هذه الرؤية هي ذات الإيمان الذي يولد من رحم إرادة الفرد في اختيار الحماسة المطلقة والتي ليس لها حد أو حصر في عين انعدام اليقين الآفاقي، بعبارة أدق:

إنّ الإيمان هو التصميم على اختيار الحماسة التي لا حصر لها ولا حدّ، في عين انعدام اليقين الآفاقي. لكي يحصل الفرد على الإيمان عليه أن يتخذ قراراً أنفسيّاً، وأن يتقبّل من خلال ذلك ركوب المجازفة والتعرّض إلى المخاطر الكبيرة الناشئة عن اتّخاذ القرار القائم

على عدم اليقين الآفاقي. وفي مثل هذه الرؤية، يغدو الله بالنسبة إلى المتدين "أصلاً موضوعياً" [انظر: سورين كيركيغور، انفسى بوندن حقيقت است، ص 68] لا يحتاج إلى دليل. ولكن لا ينبغي اعتبار هذا الأصل الموضوع كسائر الأصول الموضوعية الأخرى. فإنّ هذا الأصل الموضوع ضرورة تعمل على تخليص الحياة من خطر الفناء والخواء [المصدر السابق].

ومن ناحية أخرى فإنّ هذا الأصل الموضوع ليس قضية بل هو حقيقة. في مثل هذه الرؤية لا يمكن اعتبار متعلّق الإيمان قضية، بل الذي يشكل متعلّق الإيمان هو أصل الحقيقة، إذ يكون الفرد فيها على صلة وجودية بالحقيقة.

يذكر كيركيغارد في بيان الدور الذي يلعبه اليقين الأنفسي - وهو اليقين الحاصل إثر عقد العزم على الاختيار الحماسي لحقيقة ما مصحوباً بانعدام اليقين الآفاقي، وما هي التأثيرات الوجودية التي يتركها؟ - مثلاً جميلاً، حيث يمثّل برؤية سقراط في باب الخلود الشرطي، إذ يقول: إن كان هناك خلود، فتكون هذه الـ "إن" عند كيركيغارد مجرد "إن" آفاقية، وإلا فإنّ سقراط لم يكن لديه أدنى شكّ من الناحية الأنفسية في حقيقة الخلود. فقد كان على يقين من تحقّق الخلود، غير أنّ يقينه كان يقيناً أنفسياً، ناشئاً عن العزم على الإيمان بهذه الحقيقة في عين عدم احتمال الآفاقية. ويضيف كيركيغارد: إنّ هذه الـ "إن" لا تثبت أنّ سقراط كان من أصحاب الشكّ بالمقارنة إلى فيلسوف عصره أبداً [انظر: المصدر السابق، ص 70]، والسبب في ذلك أنّ سقراط قد عرض كلّ حياته للخطر من أجل هذه الـ "إن" الصغيرة، وسارع إلى مواجهة الموت بشجاعة، وأمضى حياته بحماسة مطلقة ليس لها حصر ولا حدّ؛ من أجل أن يثبت هذه الـ "إن" [المصدر السابق، ص 68]. ثمّ يستطرد كيركيغارد قائلاً: إنّ الذين ينشدون الخلود من خلال الأدلّة الآفاقية، ويسعون إلى الحصول على اليقين منها، بعيدون عن حقيقة الإيمان؛ إذ يفتقر جهدهم إلى العزم على اختيار الحماسة التي ليس لها حدّ ولا حصر ناشئ عن تقبل الخطر ودفع الثمن. إنّ الذين يقيمون إيمانهم على مجرّد الأدلّة الآفاقية لا يصوغون حياتهم بشكل يؤيّد هذه الرؤية (الاعتقاد بالخلود). من هنا يستنتج كيركيغارد أنّه ليس هناك من بين البراهين الثلاثة التي قدّمها بعضهم على إثبات الخلود ما هو أقوى من نمط الحياة الذي عمدوا فيه إلى تقديم هذه الأدلّة الثلاثة. [انظر: المصدر السابق، ص 72]

يعمد كيركيغارد من خلال تأكيده على الفرد الإنساني وصلته وارتباطه الوجودي بالحقيقة، إلى إهمال متعلّق الإيمان وإعطاء الأهميّة القصوى للفعل الإيماني الباطني. وإنطلاقاً من ذلك تظهر تعدّدية كيركيغارد حيث يعتبر أنّ المسيحي الذي يدعو الله الواحد ليس بالضرورة

أفضل من المشرك الذي يدعو غير الله؛ فالعبرة ليست بمن يتم توجيه الدعاء إليه، بل بمستوى فعل الدعاء بوصفه تجربة باطنية إنسانية عميقة.

يثبت كيركيغارد أن الأهم من كل شيء بالنسبة له هو الارتباط الحقيقي بين الفرد والحقيقة، وهو الارتباط الذي لا يقوم على أدلة آفاقية، ولا يعتمد على الأمور الظاهرية، بل هو ارتباط وجودي. وعليه قد لا يبدو الفرق ظاهراً للعيان بين الشخص المتدين وأي شخص عادي آخر. وهذه مسألة يؤكدها كيركيغارد. فهو يرى أن الفرق بين الفرد المتدين والفرد العادي لا يتجلى في الأعمال اليومية الروتينية، بل إن الكثير مما يقوم به واحد ومتشابه. إن الفارق بينهما لا يخضع للمشاهدة، بل هو أمر غير مرئي. الرجل المتدين مثل الرجل العادي، يأكل ويشرب ويخلد إلى الراحة وما إلى ذلك. ولكن حيث تشكل هذه الأمور محور حياة الرجل العادي، لا نجد لها دوراً محورياً في حياة المتدين. إن الرجل المتدين يعتبر الله كل حياته [See: Louis Mackey, Soren Kierkegaard, The Poetry of Inwardness, in Existential Philosopher, p. 77] ولذلك

نجد على استعداد للتضحية بكل ما لديه في سبيل الله. يرسم كيركيغارد كما رأينا للنبي إبراهيم عليه السلام في كتابه "خوف وقشعريرة" صورة الرجل المتدين، فنجد على أتم الاستعداد لامثال أمر الله له بأن يقود ولده بنفسه إلى مذبح التضحية. فأي شيء يمكن له أن يحث إبراهيم على ذبح ولده في سبيل الله غير ذلك الارتباط الباطني والداخلي القائم بين النبي إبراهيم عليه السلام وبين الله تعالى؟ وما هو النظام الأخلاقي وما هو الاستدلال الآفاقي الذي يستطيع تبرير قتل الوالد لولده؟ أليس الأمر يعود إلى عزم النبي إبراهيم على اتخاذ القرار وعدم تأثير الأدلة الآفاقية، بل باختيار الحماسة التي ليس لها حد ولا حصر؛ لذا يكون على استعداد للمخاطرة بكل شيء من أجل هذه الحقيقة التي أيقن بها من خلال الارتباط بها أنفسياً؟

في ضوء رأيه بأنفسية المسيحية، يذهب كيركيغارد إلى أن بناء الإيمان على الأدلة الآفاقية هو جهد عبثي وغير منتج؛ لذا فهو يرى الحقيقة بعنوان حقيقة معاشة في حياة الفرد، لا قضية مدركة فقط، وعيش الحقيقة هو فقط بتحوّلها إلى أمر أنفسي داخلي ذاتي؛ لأن أي ثنائية بين الذات والحقيقة سيغني فقدان خاصية العيش والممارسة، فليس المهم أن أعرف ما هي الأخلاق، بل المهم أن أعيشها، والعيش هو ما يحقق الهوية الوجودية الحقيقية للإنسان

عنده. [انظر: حيدر حب الله، كيركيغارد ونقد تعقيل الإيمان.. تحليل وتأمل، ص 70]

خلاصة الكلام أن كيركيغارد صاغ نظرية اشتملت على ما يلي:

1- أنَّ الأدلة الآفاقية أجنبية عن الإيمان، بل هي مضرّة به.

2- أنَّ الحقيقة أمر أنفسي، ينبثق عن الارتباط الوجودي القائم بين الفرد وبين الله.

3- أنَّ متعلّق الإيمان ليس القضايا الدينية، بل هو الحقيقة نفسها: إنّ متعلّق الإيمان ليس نظرية، وليس مجرد أستاذ يحمل نظرية، بل إنّ متعلّق الإيمان هو حقيقة الأستاذ، وكون الأستاذ موجوداً حقيقةً؛ وعليه فإنّ متعلّق الإيمان حقيقة الله - البشر في ضوء وجودها، حقيقة وجود الله في فرد جزئي. [Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript, p. 290]

4- أنَّ الصفة والخصيصة الرئيسة في الإيمان هي الحماسة المنبثقة عن المجازفة.

المبحث الرابع: نقد النزعة الإيمانية لكيركيغارد

إنّ الأدلة التي أقامها كيركيغارد ضدّ الاستدلالات الآفاقية تبطل نفسها؛ إذ إنّ السبب الذي أدّى بكيركيغارد إلى الحكم بعدم إمكان بناء الإيمان على الأدلة الآفاقية هو ما ذهب إليه من أنّ جميع العلوم والمعارف البشرية المبنية على البراهين الآفاقية بشكل عامّ في حالة التغيّر والتزعزع، ولها خاصيّة عدم اليقين. إن هذا القول إن كان يقينياً فقد نقض نفسه، وإن كان غير يقيني فقد شمل نفسه، وهنا سنقوم بنقد براهين كيركيغارد.

أولاً: نقد برهان التقريب والتخمين

لا يمكن بناء الإيمان على نتائج الأبحاث التاريخية، هذا البرهان نوع من القياس الاستثنائي المتّصل، والقياس الاستثنائي له أربعة أشكال من حيث الهيئة، شكلان منتجان وشكلان عقيمان. ومن الشكلين العقيمين الشكل الذي فيه استثناء المقدم مثل: إذا كان المدفأة قيد التشغيل، ترتفع درجة حرارة الغرفة. لكن المدفأة ليست قيد التشغيل؛ لذا فإن الغرفة ليست دافئة. هذا القياس برفع المقدم ينتج نقيض التالي. هذه الصورة من القياس الاستثنائي المغالطي عقيمة؛ لأنّ النتيجة لا تكون دائماً صادقة. ونتيجة برهان التخمين والتقريب أخذت بهذه الصورة استثناء المقدم لينتج نقيض التالي. إضافة إلى ذلك فهذه إشكال محتوئي. [انظر: عباسي، درآمدى بر كلام جديد، ص 257]

هذه الحقيقة لا تخفى على أحد، فالكثير من الوقائع والأحداث التاريخية يقبلها البشر ويؤمنون بها، بدلاً من ذلك، فإنّ رؤية الحياة البشرية تبتني عليها وتتمتع بنوع من اليقين من خلال البراهين الآفاقية. إنّ رفض جميع الحقائق التاريخية بحجة احتمال الخطأ

هو رأي مرفوض، وإذا كان الأمر كذلك، فإنّ حياة المرء ستكون بلا أساس تمامًا إذا كان كيركيغارد متأكدًا من أنّ والده مايكل باترسون قد بلغ سنّ 76، على سبيل المثال، أو هو نفسه أصغر أو أكبر من بعض الإخوة الآخرين، فمن أيّ حدسٍ أتى هذا اليقين؟ القضايا التاريخية لها أسلوبها الخاصّ في الدراسة الذي يقبله البشر.

ثانيًا: نقد برهان التعليق والإرجاء

أولًا، لم يثبت أي دليل أنّ الإيمان الديني الحقيقي لا يمكن تبريره ببراهين آفاقية، وثانيًا، هذا البرهان صحيح بالنسبة لأولئك الذين يؤمنون بإمكان إبطال الأدلّة الآفاقية التي تدعم إيمانهم، ولو احتمالًا في المستقبل. ولكنّ المقدمات الأولى والثالثة لهذا البرهان خاطئة. المقدّمة التي تقول إنّ المؤمن بدون الالتزام بمحتوى الإيمان لا يحصل على الإيمان الأصيل، ومع وجود احتمال المراجعة لا يمكن الالتزام الكامل. وكلّ دليل آفاقي يحتمل إمكان المراجعة. نتيجة هذا البرهان إذن هو: أنّه لا يمكن للمؤمن على الإطلاق أن يبني إيمانه على حجج سريعة الزوال.

المشكلة في هذه المقدّمة الأولى هي أنّها تتطلب أن يكون هناك تفانٍ غير مشروط في الإيمان. نعم، يعني الإيمان احترام محتواه، ولكن لا شك في أنّ التفاني غير مشروط، ولا يكون ذلك بدون هذا الشرط، سواء كان إيماننا والإيمان صحيح أم لا، الإيمان هنا يجب أن يكون مشروطًا بالفهم والمعرفة لا رمي السهام في العتمة.

أمّا القول إنّ كلّ دليل آفاقي يمكن إعادة النظر فيه، فلا يصدق دائمًا، وعندنا كثير من الأدلّة الآفاقية لا يمكن إعادة النظر فيها، مثل استحالة اجتماع النقيضين، وهذا البرهان ضعيف ولا يثبت مدّعاؤه. لا شكّ في أنّ الإيمان الديني الأصيل يتضمّن الالتزام التامّ الكامل، وهذا الالتزام ناشئ من المعرفة لا من التقليد الأعمى. من الممكن أيضًا الحفاظ على الالتزام بنظرية ما على الرغم من إمكانية المراجعة في المستقبل، كما فعل علماء العديد من الأديان لتحقيق اليقين. وهذان البرهانان يتعارضان مع الحياة اليومية للإنسان، على سبيل المثال مع احتمال وقوع حادث طائرة أو سيّارة، لن يتخلّى أحد عن السفر، ومع احتمال أن يكون الطعام اليومي - على سبيل المثال - سامًا، فلن يتوقّف أحد عن الأكل وهكذا.

ثالثًا: نقد برهان الحماسة والهيجان والمخاطرة

من وجهة نظر كيركيجارد أنّ أهمّ ما يميّز التديّن هو الحماسة المطلقة. وحصول هذه الحماسة يقتضي عدم احتمال الآفاقية ولازمها المخاطرة والتضحية. مع فقدان المخاطرة والتضحية لا وجود للإيمان.

ينتقد آدامز (Adams) هذا البرهان، ويقول: يجب أن نرى ونفحص ما إذا كان ينبغي أن تكون الحماسة، أو التصرّور الذي يفكر فيه كيركيجارد جزءًا من المثل الأعلى للحياة الدينية، أم لا. هذا الشخص يقدّم أعظم التضحيات الممكنة، حتّى في الحالات التي يكون فيها احتمال النجاح هو الأدنى قدر الإمكان، وهذا في رأيي هدف بعيد المنال. [انظر: آدامز، أدله كيركيجارد بر ضد استدلال آفاقي دين، ص 100]

نقد آخر: أي إيمان يجب اعتناقه؟

من الانتقادات الجادة لنظرية الإيمان لكيركيجارد أنّه من خلال إنكار دور العقل والاستدلال في باب الإيمان، هناك دائمًا خطر كبير يتمثل في احتمال حدوثه. وهو أن يكون الإنسان في علاقة وجودية خاطئة باعتقاد ما، وهذه الخطورة أشدّ حيث يكون الإنسان يقنع نفسه بالمعتقدات الخاطئة من أجل تحقيق السعادة. هل يمكن قبول طرح آلاف الخرافات في سوق المعتقدات البشرية باسم الإيمان والدين دون مساعدة أي حجة عقلانية؟ يجب أن يُسأل كيركيجارد عن النظام العقدي الذي يجب اتّباعه للحصول على السعادة، وإذا أظهر المسيحية أو دينًا آخر، فيجب أن نسأل مرّة أخرى لماذا يجب أن نؤمن بهذا الدين ولماذا لا نؤمن بذلك؟ إنّ فصل الاستدلال العقلي عن الدين، يؤدّي إلى التعددية في الاعتقاد وهي كارثة عظيمة، حيث تُبنى خرافات عديدة باسم الدين، وتاريخ البشرية مليء بمثل هذه الأحداث، من الخوارج الذين حاربوا خليفة الله باسم الدين، وغيرهم إلى يومنا هذا.

يقول الشيخ مطهري في كتاب "الإنسان والإيمان": وقد أثبتت التجارب التاريخية أنّ فصل العقل والعلم والإيمان قد أدّى إلى أضرار لا يمكن تعويضها؛ لذا يجب معرفة الإيمان في ضوء العقل والعلم؛ لكي يبتعد الإيمان عن الخرافات بنور العقل والعلم. وبفصل العقل والعلم عن الإيمان يتحوّل الإيمان إلى جمود وتعصّب أعمى... والإيمان الخالي من العلم والمعرفة ينقلب فيه المؤمنون الجهلة إلى آلة بيد كبار المنافقين، وقد رأينا نماذج منهم كالخوارج في صدر الإسلام والمراحل التي تلت بصور مختلفة. [انظر: مطهري، مسئلة شناخت، ص 29]

والعقل والعلم بلا إيمان سيف بيد إنسان غير متزن، وسراج في منتصف الليل بيد لصّ ليسرق أغلى المصوغات؛ ولهذا فإنّ الإنسان العالم بلا إيمان اليوم لا يختلف عن الجاهل بلا إيمان في الأمس أدنى اختلاف، من حيث طبيعة الأساليب والأفعال وماهيته، فما الاختلاف بين أمثال تشرشل ونيكسون وستالين اليوم، وبين الفراعنة وأمثال جنكيز بالأمس؟ [انظر: مطهرى، مسئلة شناخت، ص 29]

ويبدو من كلام كيركيغارد أنّ الاعتقاد بأمر على رغم وجود شواهد وأدلة آفاقية مخالفة له يؤدّي بالفرد إلى اتّخاذ الخطوات العملية للاعتقاد بتلك القضية أو الحقيقة. وهذا ما نشاهده في العديد من المواقف في حياتنا. ولكن السؤال المطروح هنا: ما هو معيار قبول قضية أو حقيقة ما؟ بعبارة أخرى: لقد وضعت الأديان المختلفة طرقاً عدّة أمام الإنسان، وكلّ واحد منها يطالب بالارتباط الوجودي بين الإنسان والأمر المقدّس في ذلك الدين فهل يتعيّن على المرء أن يقيم ارتباطاً وجودياً مع الله أم مع الثالوث المقدّس؟ وهل تعتبر إقامة الارتباط الوجودي مع يهوه قراراً صائباً وعقلانياً؟ أم يجب أن يقوم هذا الارتباط الوجودي مع إله البراهمة؟ فما الذي يمكن لكيركيغارد أن يجيب في هذا الشأن؟ يبدو أنّه في مثل هذه الحالة سيقع في ورطة التعارض.

إنّ هذا التعارض يثبت أنّ رؤيته ليست رؤية دينية شمولية، وإنّه يقبل بصحّة المسيحية بوصفها نموذجاً مقبولاً. والسؤال المطروح هنا: ما هو الدليل القائم على قبول المسيحية كدين؟ وهل يمكن الإصرار على النموذج المسيحي في الوقت الذي تنتشر فيه مختلف النماذج الأخرى؟

إنّ الطريق الوحيد أمام كيركيغارد للخروج من هذا المأزق أن يقول: ما دام الإنسان يروم إقامة الارتباط الوجودي مع حقيقة مقدّسة، يكون قد اختار الطريق الصائب وكان محقاً. إلّا أنّ هذه الإجابة تنطوي على اتّجاه تعدّدي. ولا تتّسع هذه المقالة لنقد أدلة القائلين بالتعددية، ولكن يكفي القول بأنّ الاتّجاه التعدّدي يحتوي على الكثير من المعضلات المعرفية، ولا يمكن قبوله؛ لأنّ اتّخاذ التعددية مرتكزاً للتخلّص من الإشكال المذكور يشبه الهروب إلى الميزاب للاحتماء من المطر!

نقد آخر: بأيّ الوسائل والأدوات يجب أن ندعو إلى الإيمان؟

إذا كانت الحجج والأدلة والبراهين والشواهد والقرائن لإثبات وتأكيد الإيمان غير مفيدة ولا مرغوب فيها، ومن وجهة نظر كيركيغارد مدمرة للإيمان، فبأيّ طريقة يمكن دعوة غير

المؤمنين إلى الإيمان؟ وما هي الأدوات والأساليب والطرق الأخرى غير الاستدلال وإقامة البراهين التي يمكن الاعتماد عليها عند مواجهة أشخاص غير متدينين؟ وكيف يمكن التحدث مع الملحدين والمشككين في هذا الباب وإحضارهم إلى الإيمان ودعوتهم للانضمام إلى جماعة دينية؟ في هذا الباب، الطريقة العقلانية الصحيحة هي أنه يجب على المرء أن يدرس بدقّة كل هذه الخيارات المختلفة، ثم يرى أيّاً منها بالمقارنة بالخيارات الأخرى أقرب إلى الحقيقة والصدق ويختارها. بالطبع، هذا ما يعتبره كيركيغارد غير مرغوب فيه بل مستحيل. علينا أن نسأل السيد كيركيغارد: لماذا قدّمت بعض البراهين لإثبات نظريتك في الإيمان، ثم فضّلت هذه النظرية على جميع النظريات الأخرى؟

رابعاً: نقد مبني كيركيغارد في باب الإيمان

إنّ ما ذهب إليه كيركيغارد من نفي دور العقل والمعرفة نفياً تامّاً فيما يتعلّق بالإيمان يرجع إلى مبناه للإنسان والإيمان. فمبناه الأوّل هو أنّ الإنسان في بعده النظري ومعرفة الحقيقة جاهل، ولا يستطيع بمساعدة العقل والمعرفة سلوك طريقة السعادة. وبالطبع هذا المبني له مبني آخر لذاته، وهو أنّ الإنسان في رأيه سقط من وجود الحقيقة بسبب الخطيئة الأصلية ولا يزال جاهلاً، وهذا النقص يستطيع الإيمان وحده تعويضه.

أ- نقد المبني الأوّل

عند نقد هذا المبني، ينبغي النظر في مسألة إمكانية المعرفة والإدراك؛ لأنّ مسار السيّد كيركيغارد يمرّ من خلال المشكّكين والفسفستائيين، مع فارق أنهم ظلّوا في شكّهم، ولم يظلّ كيركيغارد في موضع الشك بسبب قفزة الإيمان. ينبغي أن نرى هل هناك إمكانية معرفة للإنسان وهل المعرفة اليقينية ممكنة؟ إنّ مفهوم المعرفة واليقين من أوضح المفاهيم وأشدّها بدهيّةً، وهو ليس مستغنياً عن التعريف فحسب، بل لا يمكن تعريفه إطلاقاً؛ وذلك لأنّه لا يوجد مفهوم أوضح منه حتّى يصبح معرّفاً له.

تعريف صدق الحقيقة: الحقيقة أو الصدق عبارة عن الإدراك المطابق للواقع، والكذب عبارة عن الإدراك غير المطابق للواقع. إذن الحقيقة والخطأ صفتان للإدراكات من لحاظ المطابقة أو عدم المطابقة للواقع. طبعاً هذا الخطأ والتطابق في مكان يوجد فيه وسيط بين العالم والمعلوم، ولكن حيث لا يوجد وسيط، نتحدّث عن الخطأ ولا يمكن افتراض وجود الخطأ.

تعريف اليقين: اليقين في الفلسفة الغربية بمعنى الوضوح والتمايز حسب ما بينه ديكرت [فروغي، سير حكمت در اروبا، ص 125]، فالحقيقة عبارة عن اليقين، واليقين وهو نفس الفهم الواضح والتميّز. أمّا في الفلسفة الإسلامية، فاليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع. يقول صدر المتألهين: «العلم إمّا تصديق، فهو الاعتقاد الراجح سواء بلغ حدّ الجرم أم لا، فإن طابق الواقع فيقين، وإلا فجهل مركّب، أو فطن صادق أو كاذب، وأمّا غيره فتصوّر» [الشيرازي، اللغات المشرقية في الفنون المنطقية، ص 3].

إذن لليقين ركنان: الاعتقاد الجازم ومطابقة الواقع.

والتفاوت بين العلم واليقين أنّ العلم هو التصوّر المطلق، سواء كان تصديقاً أو تصوّراً، أمّا اليقين فهو يتعلّق بالتصديقات فقط. يقول ابن سينا: «يقين منه هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا، ويعتقد أنّه لا يمكن ألا يكون كذا، اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله» [ابن سينا، الشفاء (البرهان)، ص 256].

طبقاً لهذا التعريف فإنّ اليقين إضافةً إلى الركنين المذكورين - أي الاعتقاد الجازم والمطابقة للواقع - عدم إمكان زواله في أيّ وقت من الأول ركن آخر لليقين، والآن لنرى هل بإمكان البشر الحصول على العلم واليقين أو لا؟

ب- إمكان المعرفة واليقين

بخلاف ادّعاءات المشكّكين والفسطائيين، وحسب فلاسفة المسلمين، الحصول على المعرفة واليقين أمر ممكن، وهذا الإمكان أمر بدهي ولا يتطلّب دليلاً. حسناً، إذا كان الشخص يشكّ في أيّ شيء، فلا يمكنه أخيراً الشكّ في وجوده، وكذلك قواه الإدراكية، مثل قوّة البصر واللمس، وحالاته العقلية مثل الخوف والحبّ والحنان والغضب والبغضاء والرضا والفرح والحزن والندم، ولها تأثير على الوجود الخارجي، حتّى على وجود الآخرين وكلّ الأشياء البعيدة. الحياة العملية للإنسان تقوم على قبول اليقين، فلماذا لا يرمي الإنسان بنفسه من قمة جبل إلى وادٍ، ولماذا لا يعيش بدون طعام، ولماذا لا يصطدم الإنسان بأشياء ثقيلة على رأسه؟

لذلك اتّضح أنّ كلّ هذه الأشياء في إثباتها لا تحتاج إلى صغرى وكبرى وحدّ أوسط ووسطٍ لبداهتها. حسناً، الآن لا يزال هناك شخص ما يصرّ ويقول إنّّه من غير الممكن على الإطلاق أن يصل المرء إلى المعرفة واليقين، وفي هذه الحالة يجب على المرء أن يستجيب من خلال المنطق النظري والعمل، المنطق النظري هو أنّ هؤلاء السادة يجب أن يسألوا عمّا إذا

كانوا مشكّكين في ادّعائهم أم لا؟ والذي يتضمّن استحالة معرفة اليقين. هنا قد يمكن تقديم إحدى الإجابات الثلاث التالية:

1- نعم، أنا متأكد من ادّعائي، وفي هذه الحالة يعتقد هذا الشخص أنّ لديه معرفةً معيّنةً واحدةً على الأقلّ، وقد اعترف، وبهذه الطريقة يكون قد خالف ادّعاءه بأنّه من المستحيل معرفة اليقين.

2- أو قد يقول ردّاً لا أدري ماذا يعني. أي، افترض أنّ هناك معرفةً معيّنةً ممكنةً؛ لذا فهو يقبل إمكانية معرفة معينة ولا ينكر أنّه نقض ادّعاءه مرّةً أخرى.

3- ولكن إذا قال ردّاً على ذلك أنّه يشكّ في إمكانية معرفة معيّنة، فينبغي أن يُسأل عمّا إذا كنت تعرف أنّك تشكّ أو لا؟ إذا قال إنّني أعلم أنّي أشكّ، فعندئذٍ لم يوافق فقط على إمكانية الحصول على المعرفة، بل قبل أيضاً حدوث المعرفة. ولكن إذا قال أنّه يشكّ أيضاً في شكّه الخاصّ، فيجب أن تُعطى إجابته من خلال المنطق العملي، أي ضربه على رأسه بقبضةٍ قويّةٍ لمعرفة ما إذا كان يعرف الألم أم لا، أو إرساله إلى مشفى للأمراض النفسية!

يعتقد الفلاسفة المسلمون أنّ مجموعة المعرفة الإنسانية تقوم على مفاهيم وافتراضات واضحة، أي افتراضات معيّنة دون الحاجة إلى البرهان والحجّة. في هذه النظرية، يكون الوصول إلى اليقين وتحقيق اليقين ممكناً، ووفقاً لهذا الرأي، فإنّ الأصولية وإرجاء النظريات والمعرفة الحسولية إلى البدهات لا تقتصر على محتويات الافتراضات، بل تشمل الهيئات وأشكال الاستدلال تماماً، كما يجب إرجاء محتوى الاستدلال إلى قضايا ضرورية وغير كسبية ولا تحتاج إلى حجّة. يجب أن تعود جميع أشكال الاستدلال ومجموعاته أيضاً إلى شكل واضح وبدهي وبدون الحاجة إلى التفكير، وإلاّ يستلزم التسلسل، وسيكون اكتساب المعرفة واليقين والوصول إلى معرفة محدّدة أمراً محالاً، وبالتالي فإنّ اكتساب المعرفة واليقين ممكن للبشر.

إذن، إمكانية المعرفة والمعرفة على وجه اليقين وحتى حدوثها هي مسألة واضحة، إنّها غير قابلة للنقاش على الإطلاق؛ لذا فإنّ كلمات كيركيغارد ليس لها أساس علمي. نعم، قد يقول إنّنا نقبل إمكانية المعرفة اليقينية في المحسوسات، أمّا ما يرتبط بما وراء الطبيعة وغير المحسوسات فإنّنا ننكره. الجواب واضح يا كيركيغارد، يا من يتنقّس الإيمان بالله، بأيّ حسّ أدركت هذا؟ في الأساس أنت عالم، تدّعي لنفسك العلم، فمن أيّ حسّ عرفت بعلمك؟ لذلك، فإنّ الادّعاء باستحالة المعرفة اليقينية ادّعاء واضح البطلان.

أمّا القول بأنّ الجهل البشري في هذا العالم يرجع إلى هبوط الإنسان، فإنّ هذه العبارة في رأينا في قصّة الهبوط وخطيئة آدم الأصلية كما وردت في العهدين القديم والجديد محرّفة تمامًا. وبحسب الأستاذ مطهري، فإنّ هذا التحريف هو من التحريفات التي أحدثت أكبر ضرر في تاريخ البشرية. الأمر الذي جعل الإدراك والمعرفة يتعارضان مع الإيمان، وليس من المنطقي على الإطلاق أن ينزل الإنسان من باب الله ومن الجنّة الإلهية بسبب أكله لثمار شجرة المعرفة، العديد من هذه المدارس التي تنظر في التناقض بين العقل والمعرفة والإيمان، نشأت من هنا، بحسب القرآن لا تناقض بين العلم والإيمان إطلاقًا، وبسبب علمه كان آدم متفوّقًا على الملائكة وخليفةً لله في الأرض، والله ﷻ نفسه علّمه علم الأشياء وحقائقها: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا. [انظر: مطهري، مسئلة شناخت، ص 29]

أمّا في التوراة فالأمر مهينًا لدرجة أنّه بعد أن دخل الشيطان الجنّة من خلال الحية، وأقنع زوجة آدم أن تأكل من تلك الشجرة المحرّمة، وكانت تلك الشجرة شجرة المعرفة، وأكل منها آدم، ثمّ انفتحت عينيه. وعلم بكلّ شيء وتمردّ وعصى أمر الله وطرده الله من الجنّة لأنّه ظنّ أنّ الإنسان أكل ثمر المعرفة وصار عالمًا، ثمّ إذا أكل من ثمر الخلود، يبقى أبدئيًا ويصير مثل الله.

لكن القرآن يقول: قبل ذهابه إلى الجنّة كان آدم عالمًا وأعطاه الله العلم، وفي القرآن طرد الله آدم من الجنّة لأنّ الإنسان رغم علمه أسر بالجشع والهوى وصار شهوانيًا. وقع في الإغراء ولم يتصرّف آدم حسب مقتضيات علمه وسقط. وفقًا للسيد مطهري، فإنّ الإدراك يعطي الإنسان نظرةً للعالم، والنظرة للعالم تمنح الإنسان أيضًا أيديولوجيا، والأيديولوجيا تتطلّب العمل والالتزام من الإنسان وتجلب المسؤولية، والعمل له جانبان سلبي وإيجابي. وبحسب القرآن لم يُطرد آدم من ثمر العلم بسبب نفسه، بل لأنّه لم يتصرّف وفق مقتضيات العلم، فلا علاقة لقصّة النزول بجهل الإنسان. [انظر: المصدر السابق]

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث يمكن أن نضع نظرية كيركيغارد للإيمان وفهمه لطبيعة الإيمان في ميزان النقد العلمي، ونورد فيما يلي بعض النقاط الإيجابية وبعض السلبيات.

النقاط الإيجابية التي يتضمّن هذا النموذج من الإيمان هي:

1- من وجهة النظر هذه، تعتبر قضية الإيمان من أكثر الاهتمامات الجدّية للوجود الإنساني، والتي تعتبر أيضًا طريقة الفلسفة الوجودية، التي أسسها كيركيغارد؛ لذلك في هذا المنظور الإيمان هو السبيل الوحيد للإنسان للوصول إلى السعادة والكمال، الإيمان هو ضامن رفاه الإنسان وخلصه.

2- لأنّ هذا الرأي يعتبر الإيمان السبيل الوحيد لإنقاذ البشرية من عواصف الشكّ والضلال من المدارس العبثية والإلحادية، فهذه خطوة ثمينة للغاية وثورته على المدارس المنحرفة جديرة بالثناء، وهذا القول في كيركيغارد يشبه إلى حدّ ما ما قيل بحق ديكارت. لقد أسّس ديكارت العقلانية في مواجهة الحسّيين والمشكّكين، على الرغم من بداية استدلاله: أنا أفكر إذن أنا موجود.

3- تعتبر هذه النظرية جوهر الإيمان إخلاصًا في حدّ أعلى وتضحياتٍ عظيمةٍ وعشقًا وحماسةً مطلقةً للمؤمن تجاه متعلّق الإيمان، ولا تعتبر الإيمان مجرد تأكيد معرفي بارد للقضايا الدينية.

وبهذه الطريقة، تفضّل هذه النظرية النظرة العرفانية في باب الإيمان - وهي مواجهة حضورية شهودية في البيئة النظرية والعملية - على الموقف الفلسفي والفكري المحض تجاه الإيمان، وهذا أمر مقبول.

النقاط السلبية التي لا يمكن الدفاع عنها في وجهة نظر كيركيغارد وهي:

1- ليس من المستحيل على الإنسان الحصول على معرفة ذات الإنسان والعالم والمبدأ، بل هو أمر ممكن بخلاف ما ذهب إليه كيركيغارد. إنّ هذه المعرفة اليقينية يمكن الحصول عليها إمّا من خلال الشهود الباطني والمواجهة الحضورية المباشرة، أو من خلال التحليل والاستدلال العقلاني، والدراسة التي تدور حول المفاهيم والعلم الحسولي؛ لذا فإنّ ادّعاء كيركيغارد من أنّ الاستدلالات الفلسفية الآفاقية (العقلانية والتاريخية والتجريبية) لا تصل

إلى المعرفة اليقينية ادّعاءً ليس له أي دليل، فهناك أدلة عديدة تثبت خلاف ذلك كما بيّناه خلال النقود على هذه النظرية.

2- لقد أدّى التفكير الصوفي لكيركيغارد إلى سلب الإيمان من جميع الجوانب الهامة الأساسية التي لا يمكن فصلها عن الإيمان، وإبقاء بعده العاطفي فقط، مثل العلاقة الفردية مع الله والعشق والهيجان. لقد اقتصر الإيمان على هذا البعد الواحد فقط. ونتيجة لذلك، فإنّ الإيمان غير موجود في أبعاد الحياة الاجتماعية للإنسان ويفسح المجال لمدارس أخرى (غير دينية)، وهذا عيب كبير في مكانة الإيمان.

3- هذه النظرية لا تتجاهل البعد العقلاني والمعرفي للإيمان فحسب، بل يعتبره أيضًا مستحيلًا، وهذا يسبب عدم وجود معايير للإنسان في اختيار العديد من خيارات الإيمان المختلفة، والإيمان في هذه الحالة هو لعبة في أيدي البشر. وهذا بالطبع سيفشل في جلب الإنسان إلى السعادة. ومن ناحية أخرى، الاكتفاء بالشهود والجذب المبهم بدلًا من الإدراك والمعرفة العقلانيين، في حين أنّ الإدراك الشهودي لا يمكن نقله، وحجّيته تقتصر على صاحبه؛ ولذلك من أجل نقلها، يجب على البشر أن يرتبطوا بالمعرفة والعلم الحسولي، ولا توجد طريقة أخرى، لذلك على أي حال، لا مفرّ من استخدام المنهج العقلاني والمعرفة الحسولية.

ختامًا نقول إنّ هذه النظرية التي تفسر العلاقة بين العقل والإيمان مجانبية للحقيقة؛ لتعارضها مع العقل، وإنّ تمسّكها ببعد واحد من أبعاد الإيمان وترك الأبعاد المتبقية للحقيقة هو هروب من المشكلة بدلًا من حلّها. وهذه ليست خدمةً للإيمان، ولكتّها ضربةً قويّةً له، أي بالتشبّث بالبعد العاطفي وحده وتجاهل الأبعاد الأخرى للإيمان، سواءً بوعي أو بغير وعي، فإنّه لا يعالج أيّ ألمٍ من المعاناة الإنسانية، بل يسبّب المشاكل الجسيمة التي عرضناها في قسم النقد؛ لذا فإنّ الإيمان وما هو جوهره من الحبّ والإخلاص لا يمكن تصوّره إطلاقًا بدون المعرفة والعقل.

4- أنّ التنبّه إلى الاعتقاد الذي يؤكّد عليه كيركيغارد يثبت أنّه لا يمكن تجاهل الأدلة الآفاقية، ويؤكّد كيركيغارد في برهان الحماسة على نظرية التجسّد، وهي النظرية التي تقول إنّ الله بالرغم من كونه بشراً فهو إله أيضًا! إنّ مثل هذا الاعتقاد لا يمكن أن ينسجم مع أيّ منظومة عقلية، وقد أدّى ذلك بكيركيغارد إلى التخلّي عن الأدلة الآفاقية وخاصّةً في الجانب التاريخي منها، ويحكم بأنفسه الإيمان. وحاليًا هناك الكثير من العلماء المسيحيين المتديّنين

الذين يتمسكون باللوازم العملية للمسيحية يقرّون بعدم صوابية الاعتقاد بالتجسّد. حيث يؤكّد أفراد من أمثال جون هيك (John Hick) على أنّ اللغة الإنجيلية في هذا الشأن لغة أسطورية، ويجب عدم حمل ألفاظ هذه اللغة على المعنى الظاهري. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي الرؤية التي يتعيّن علينا اختيارها بين هاتين الرؤيتين، أي: الرؤية التي تؤمن بنظرية التجسّد التي ساقها كيركيغارد، أو الرؤية المخالفة للتجسّد التي ساقها جون هيك؟ فهل يتعيّن على الفرد المسيحي أن يكون في دائرة الارتباط الوجودي مع الله الذي هو إنسان في الوقت نفسه، أم يتعيّن عليه أن يرتبط بالله المنزه عن أن يكون بشراً؟ يبدو أنّ التأكيد على أنفسية الإيمان لا يحمل إجابة شافية عن هذا السؤال؛ لأنّ كلتا الرؤيتين تؤكّد على أنفسية الإيمان. إنّ اختيار إحدى هاتين الرؤيتين لإقامة الارتباط الوجودي يبدو أمراً لا يتأتّى إلّا من خلال الشواهد الآفاقية، وهو الشيء الذي تجاهله كيركيغارد.

5- إنّ قبول النظرية والاعتقاد بها، على الرغم من الاستدلالات المخالفة بالإرادة التي أوصى بها كيركيغارد، له مشكلتان رئيسيتان. الإنسان مسؤول أخلاقياً عن فكره وتفكيره، أي أنّ الإنسان ملزم بالتفكير والإيمان الموافق للاستدلال العقلي والمعرفي؛ لذلك لا يمكن للإنسان أن يعتنق نظرية على الرغم من الحجة المعاكسة لها وعلى الرغم من الحجة ضدّ تلك النظرية؛ لأنّ أخلاق الإيمان لا تسمح بمثل هذا الشيء، كما أنّ الإيمان بنظرية على الرغم من الأدلّة ضدّها من خلال الإرادة سيؤدّي إلى أصالة الإرادة وهي باطلة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

- ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 1403 هـ.
- اصفهاني، ابن منده، الإيمان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ.
- أكبري رضا، النزعة الإيمانية عند كيركغورد، قضايا إسلامية معاصرة، مركز دراسات
فلسفة الدين، بغداد، 1434 هـ.
- اشكوري، محمد فنائي، نسبت عقل وایمان در آموزه های اسلامی، مجله معرفت شماره
133، 1387 ش.
- آدامز، رابرت مری هیو، ادله کرکگور بر ضد استدلال آفاقی در دین، ترجمه مصطفی
ملکیان، مجله نقد و نظر، شمارگان 3 و 4.
- آل یاسین، جعفر، الفارابی فی حدوده ورسومه، عالم الكتب، ط 1، بيروت، 1405 هـ.
- پلنتینجا، آلون، عقل وایمان، ترجمه بهناز صفری، انتشارات اشراق قم، 1381 ش.
- ابن تیمیة، أحمد، الإيمان، المكتب الإسلامي، ط 2، 1392 هـ.
- جلسون، اتین، عقل ووحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام بازکی، مؤسسه مطالعات و
تحقیقات فرهنگی، طهران، 1371 ش.
- سجادی، سیدجعفر، فرهنگ معارف اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم،
تهران، 1373 ش.
- علی زمانی، امیرعباس، علم عقلانیت و دین، درآمدی بر کلام جدید، انتشارات
دانشگاه قم.
- کیرکيجارد، سورین، انفسی بودن حقیقت است، ترجمه مصطفی ملکیان، مجله نقد
و نظر، شماره 3، 1996 م.
- حائري یزدی، مهدی، کاوش های عقل نظری، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه
ایران، 1384 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، بيروت، 1390 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، حواشي بحار الأنوار، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1387 ش.

جمالی، قربان، ایمان گرایی در مسیحیت و اسلام، فدک، 1390 ش.

رضا، عارف، اسلام و مسیحیت ؛ مسئله عقل یا ایمان؟، نشریه اسلام پژوهی، شماره 1، پاییز و زمستان 1384 ش.

Louis Mackey, "Soren Kierkegaard: The Poetry of Inwardness" in Existential Philosopher

Soren Kierkegaard, Concluding Unscientific Postscript.

The concept of freedom between the liberal approach and the Islamic approach

Ahmed al-Asadi

Professor at al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: ahmedalasadi3168@gmail.com

Abstract

The concept of freedom is one of the cognitive concepts that have many connotations and concepts which differ from one view to another. It is not one of the concepts where its scientific and intellectual implications have been agreed on, even if they are compatible in the results. Every thinker looks at the concept of freedom from his own perspective, and the reason behind the difference of the concept of freedom is that which made thinkers differ in giving a comprehensive and specific definition about the concept, besides the circumstances surrounding each individual, which affect each one of them positively or negatively. According to these reasons, there are many definitions of freedom. Therefore, we find them trying to found a system according to a certain method that may attain justice and equality in rights and duties. From among these liberal approaches, which see that man has the right to do whatever he likes, there are some that calls for absolute freedom with an individualistic tendency. However, this liberal approach does not give the right view of human freedom, and it cannot be successful at the actual practically and ideologically application. If it is compared with the Islamic view of freedom, we clearly see its failure. The Islamic approach has established perfect foundations for man's dignity, advancement and the preservation of all his rights towards himself and towards others. Islam has given a full and perfect system to save man from all restrictions that may prevent him from exercising his freedom.

Keywords: concept, approach, freedom, liberalism, religion.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 161-186

Received: 20/04/2022 | Accepted: 10/05/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي والمنهج الإسلامي

أحمد الأسدي

أستاذ في جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: ahmedasadi3168@gmail.com

الخلاصة

مفهوم الحرية من المفاهيم المعرفية التي لها دلالات ومفاهيم عدّة تختلف من رؤية إلى أخرى، فهي ليست من المفاهيم المتفق على مدلولاتها العلمية والفكرية، وإن اتفقت في نتائجها، فكل مفكر ينظر إلى مفهوم الحرية من منظاره الخاص، والسبب في اختلاف مفهوم الحرية هو الذي جعلهم يختلفون في إعطاء تعريف شامل ومحدد له، فضلاً عن الظروف التي تحيط بالفرد، والتي تؤثر عليه سلباً وإيجاباً. وبمقتضى هذه الأسباب تعددت تعاريف الحرية؛ ولذلك نجدهم يسعون إلى وضع نظام وفق منهج يحقق لهم العدل والمساواة في الحقوق والواجبات، ومن ضمن هذه المناهج الليبرالية التي ترى أن للإنسان حق التصرف في كل شيء، فهي تدعو إلى الحرية المطلقة ذات النزعة الفردية، لكن هذا المنهج الليبرالي لا يعطي الرؤية الصحيحة لحرية الإنسان، وقد أبدى فشله على مستوى التطبيق العملي والأيدولوجي، وإذا ما قورنت مع الرؤية الإسلامية للحرية، نتلمس فشلها، فقد أرسى المنهج الإسلامي أسساً لسمو الإنسان ورفيّه وحفظ جميع حقوقه تجاه نفسه وتجاه الآخرين، وأعطى نظاماً متكاملًا وصحيحاً لتخليص الإنسان من جميع القيود التي تقف عائقاً أمام ممارسة حرّيته.

الكلمات المفتاحية: المفهوم، المنهج، الحرية، الليبرالية، الدين.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 161 - 186

استلام: 2022/04/20 | القبول: 2022/05/10 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

من الجدليات الشهيرة جدًا في عالم اليوم هي جدلية "مفهوم الحرية" ووجودها وحقيقتها وحدودها وما ينبغي أن تكون عليه. وزادت أهميّة هذه المسألة مع الطرح "الليبرالي" وتصاعده في العالم منذ قرون، حتّى أصبحت الأطروحة الليبرالية هي التي تحكم عالم اليوم بشكل أو بآخر.

ولذا فمفهوم الحرية من المفاهيم المهمّة الذي لاقى نقاشًا واسعًا سواءً على المستوى الفلسفي والأخلاقي أم على المستوى الديني والسياسي، لكن عندما نرجع إلى واقع الحياة في أيّ بلد كان سواء كانت أنظمتها ديمقراطية تحرّرية أم دكتاتورية متحكّمة، نجد أنّ الحرية ليست مطلقة أبدًا، فلكلّ بلد له قانونه ونظامه الذي ينظّم حياة المجتمع في ذلك البلد، وهذه الأنظمة والقوانين وإن كانت بحسب الظاهر تعتبر تقييدًا للحرية، إلّا أنّها واقعًا هي منظّمة وحافضة للحرية؛ حتّى لا تعمّ الفوضى من جرّاء التعديّ على مصالح الآخرين، بداعي أنّ الكلّ له الحقّ في أن يمارس حرّيته متى أراد وكيفما كانت، وبالتالي يحصل الفساد والإفساد.

يكتسب هذا البحث أهمّيّته من طبيعة الموضوع الذي يعالجه، فهو يسلّط الضوء على مقارنة مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي الوضعي الذي أرسى دعائمه الكائن الأرضي، وبين المنهج الإسلامي الذي أنزله الحكيم العادل، للوصول بالإنسان إلى تحقيق العدالة والمساواة وفق تحقيق أسمى معاني الحرية، وذلك عبر ممارسته للحرية الفكرية والسياسية والاقتصادية والتعليمية بأسس قويّة ومتينة لا تتزعزع، رغم قساوة الظروف وتطويل المطّبلين وقطاع طرق النجاح والرفاهية، الذين يحاولون سرًّا وعلانية تشويه الدين الإسلامي بوصفه أنّه دين العبودية والرجعية والتخلّف.

ويمكن القول إنّ ما توصّلت إليه الليبرالية من أنّ الحرية هو أن يكون للإنسان حقّ التصرف في كلّ شيء، وله الحقّ بأن يعيش مستقلًّا عن الآخرين، وهو قادر على أن ينظّم سلوكه وحياته، فالليبرالية تعطينا فهمًا آخر للحرية، وهذا الفهم هو الإيمان بالحرية المطلقة ذات النزعة الفردية.

وتكمن مشكلة البحث في السؤال الأساسي وهو: ما هو مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي والمنهج الإسلامي؟

وقد تفرّع عن هذا السؤال الأساسي مجموعة من الأسئلة الفرعية التالية: ماذا تعني

الحرية والليبرالية؟ ما أنواع الحرية؟ ما مفهوم الحرية في الفكر الليبرالي؟ ما مفهوم الحرية في نظر الفلاسفة والمفكرين الغربيين؟ ما مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي؟ ما مرتكزات الحرية في نظر المذاهب الإسلامية؟

يسعى البحث إلى إلقاء الضوء على مفهوم الحرية في الفكر الليبرالي والفكر الإسلامي، ويتم ذلك من خلال بيان مفهوم الحرية ودراسته وفق المنهجين وتلمس جوانبه والوقوف عليه وتحليله، وسوف يتم ذلك من خلال التركيز على الجوانب التالية: التعريف بآراء المفكرين الغربيين من مفهوم الحرية، وتحليل آرائهم ومناقشتها. عرض آراء المفكرين الإسلاميين ومذاهبهم حول مفهوم الحرية ودراستها وبيان مكامن القوة.

يعالج هذا البحث مفهوم الحرية بين المنهج الليبرالي والمنهج الإسلامي، بمنهج تحليلي مقارنة والوقوف على حيثياته وتحليله ومناقشة آراء المفكرين والفلاسفة الغربيين والإسلاميين. من خلال ذلك يمكننا أن نسلط الضوء على أهم معطيات المنهج الليبرالي للحرية والمنهج الإسلامي، وقد تعرضت فيه إلى نقل آراء الفلاسفة والمفكرين الغربيين ومناقشتها، كما تعرضت إلى آراء الفلاسفة الإسلاميين ومناقشتها؛ حتى يتسنى معرفة المنظومة الكاملة التي دعا إليها الإسلام، وزيف المناهج الأخرى.

أولاً: مفهوم الحرية والليبرالية لغةً واصطلاحاً

1- مفهوم الحرية في اللغة والاصطلاح: ذكرت المعاجم اللغوية أن كلمة "الحرية" مشتقة من حرر، «فالحر: نقيض العبد والجمع أحرار وحرار، والحرّة: نقيض الأمة والجمع حرائر. والمحرّر هو العبد الذي أعتق فأصبح حُرّاً. والحرّ من الناس: أختيارهم وأفاضلهم. والحرّ من العرب: أشرافهم. وحرّ يحرّ حرية من حرية الأصل والاسم الحرية، وهو ما خالف العبودية وبريء من العيب والنقص» [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 115 118؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 6].

أمّا في الاصطلاح الفلسفي فتعني: «خاصية الوجود، الخالص من القيود، العامل بإرادته أو طبيعته، وتطلق أيضاً على القوة التي تظهر ما في صميم الذات الإنسانية من صفات مفردة، أو على الطاقة التي بها يحقق الإنسان ذاته في كل فعل من أفعاله، فيشعر بحريته مباشرة، ويدرك أنها ميزة نظام فريد من الحوادث، تفقد فيه مفاهيم العقل كلّ دلالة من دلالاتها»

[صليبيا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 462 464].

فالحرية حسب الاصطلاح الفلسفي تساوق الاختيار، فالاختيار يعني كون الفاعل له الحق والقدرة على الفعل والترك، وحرية الاختيار هي القدرة على فعل أحدهما من دون تأثير العوامل الخارجية عليه. [انظر: صليبيا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 48]

وبيّن جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) مفهوم الحرية بأنها قدرة الإنسان على السعي وراء مصلحته الشخصية بحسب منظوره، شريطة ألا تكون مفضيةً إلى الإضرار بالآخرين. [انظر: الطويل، جون ستيوارت ميل، ص 71]

وعُرفت بأنها «مقولة فلسفية تعني قدرة الإنسان على تحديد تصرفاته بنفسه، تبعاً للرؤية التي يتبناها، قدرته على الفعل استناداً إلى قراره الذاتي. وهي تعني كمقولة في الإطيقا (الأخلاق) أن الإنسان حين يقوم بالتصرف، يختار بين الخير والشر، بين الأخلاقي واللا أخلاقي» [كون، معجم علم الأخلاق، ص 177].

والخلاصة أن الحرية في المفهوم الفلسفي تعني «قدرة الإنسان على الفعل بكل اختيار واستطاعة وإرادة على وجه لا يضر بالآخرين» [الزحيلي، حق الحرية في العالم، ص 39].

وأما في الاصطلاح فقد ذكر الجرجاني بأن الحرية: «في اصطلاح أهل الحقيقة: الخروج عن رقب الكائنات وقطع جميع العلائق والأغيار، وهي على مراتب: حرية العامة: عن رقب الشهوات، وحرية الخاصة: عن رقب المراتبات لفناء إرادتهم من إرادة الحق، وحرية خاصة الخاصة: عن رقب الرسوم والآثار لانمحاقهم في تجلي نور الأنوار» [الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 86].

ومن خلال المعنى اللغوي والاصطلاحي والفلسفي للحرية، نجد أن كل معنى من المعاني يعطي قيمةً معياريةً يرسم ملامح المثل العليا للعقل النظري، فالمعنى الفلسفي للحرية يمثل معنى واقعياً منتزعاً من واقع أخلاقي واجتماعي وسياسي، فهي تعني التخلص من حالة الجمود والتقوقع الفكري، والتكبير بقيود العبودية، سواء كانت هذه القيود فكرية أم ثقافية أم بشرية، وهذا الأمر هو الذي يفسر تنوع المفاهيم الفكرية والفلسفية واختلافها التي تناولتها الحرية في سياق الوجود الفكري والاجتماعي.

2- مفهوم الليبرالية: وهو «مصطلح أجنبي معرّب مأخوذ من (Liberalism) في الإنجليزية، وتعني "التحررية"، ويعود اشتقاقها إلى (Liberty) في الإنجليزية ومعناها الحرية» [انظر: صليبيا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 461].

ولها اشتقاقٌ آخر يرجع إلى اللفظ اللاتيني (Liberalis) بمعنى الشخص الكريم، أو الشخص النبيل، أو الشخص الحرّ، وهذا المعنى هو الذي تركز عليه الآن الليبرالية الحديثة، بل الكلمة الشائعة الآن (Liberal) ويراد بها الشخص المتحرّر فكرياً. [انظر: بوعزة، نقد الليبرالية، ص 24]

وقد أطلق مصطلح الليبرالية على أنّه مذهب فكري يركّز على الحرّية الفردية واستقلاليتها، وانتهاج الفكر العقلاني في التعامل مع النصوص الدينية، ويعتقد أنّ الوظيفة الأساسية له هي حرّية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرّية الشخصية الفردية وغيرها.

فهو يقوم على أساس علماني يعظم الإنسان، ويرى أنّه مستقل بذاته لا يحتاج إلى غيره، فهو مرادف لمذهب الحرّية، الذي هو مذهب سياسي فلسفي يقرّر أنّ وحدة الدين ليست ضروريةً للتنظيم الاجتماعي الصالح، وأنّ القانون يجب أن يكفل حرّية الرأي والاعتقاد.

[انظر: صليبيا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 465]

يقول برتراند رسل (Bertrand Russell): [إنّ مصطلح الليبرالية] «بدأ يُظهر في أعقاب عصر الإصلاح الديني موقفاً جديداً إزاء السياسة والفلسفة في شمال أوروبا، وقد ظهر هذا الموقف بوصفه ردّ فعلٍ على فترة الحروب الدينية والخضوع لروما مركزاً في إنجلترا وهولندا ... ويطلق على هذا الموقف الجديد تجاه مشكلات الميدان الثقافي والاجتماعي اسم الليبرالية، وهي تسمية أقرب إلى الغموض، يستطيع المرء أن يدرك في ثناياها عدداً من السمات المميزة، فقد كانت الليبرالية أولاً بروتستانتيةً في المحلّ الأول، ولكن على الطريقة الكالفينية الضيقة، والواقع أنّها أقرب بكثير إلى أن تكون تطوراً عن البروتستانتية القائلة: إنّ على كلّ فرد أن يسوّي أموره مع الله بطريقته الخاصة، هذا فضلاً عن أن التعصّب والتزمّت يضرّ بالأعمال الاقتصادية» [رسل، حكمة الغرب، ج 2، ص 103 و104].

فعلى حدّ تعبير رسل نجد أنّ الليبرالية العقلانية المحضة، التي هي حركة فكرية قد تصطبغ في داخلها بصبغة الحركة الدينية، غير أنّها فسّرت الدين بطريقة معيّنة يكون متطابقاً مع ما ترمي إليه، فهي تعتمد على إلغاء مدلول النصّ الديني وادّعاء تاريخيته ليتوافق مع الفكر الذي انتهجته.

لذا نجد دونالد سترومبيرج (Donald Strömberg) يقول إنّ مصطلح الليبرالية مصطلح عريض وغامض، كما كان مصطلح الرومانسية يشوبه حالة من الغموض والإبهام. [انظر: سترومبيرج، تاريخ

الفكر الأوروبي الحديث، ص 337]

ولعل سبب غموض مصطلح الليبرالية يعود إلى غموض مصطلح الحرية نفسه؛ إذ إن الليبرالية تعتمد اعتمادًا كليًا على الحرية ولا يمكن انفكاك الحرية عن الليبرالية، لكن مع سهولة مفهوم الحرية لدى عامة الناس إلا أنه لا يمكن تحديده وضبطه؛ لذا نجد أصحاب الليبرالية يعتمدون على مفهوم الحرية في توصيل أفكارهم إلى الناس؛ وقد خرجت حركات تنادي بالحرية وهي تعادي الليبرالية كالفاشية والنازية والشيوعية، وتعتبر نفسها المؤسس الأساسي لمذهب الحرية وتتهم غيرها بمعاداة الحرية.

ثانيًا: أنواع الحرية

ينقسم مفهوم الحرية إلى عدة أنواع، منها:

1- الحرية الفردية: تعتبر الحرية الفردية أمرًا فطريًا وطبيعيًا في الإنسان، وقد أقر المنهج الإسلامي الحرية الفردية كحق عام لكل إنسان يعيش على وجه الأرض، سواء كان غنيًا أم فقيرًا، أبيض أم أسود، من الطبقة العالية أم من الطبقة الكادحة، لا فرق، فالكُل سواسية في الحقوق والواجبات وفق المنظور الإسلامي، فلإنسان الحرية في كيفية اختيار أسلوب حياته من المأكل والمشرب والملبس والتنعم بها، ما لم يتعد ذلك إلى الإضرار بالنفس أو الإضرار بالآخرين أو التعدي على حرمتهم وحق المواطنة فيما بينهم، قال تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَأْكُلُوا جَمِيعًا أَوْ أَشْتَاتًا﴾ [سورة النور: 61]؛ كما دعا إلى تحرير الإنسان من العبودية النفسية والبشرية. وبالتالي فهو حفظ كرامة الإنسان وأوجب حقه في العيش حرًا محفوظ الحقوق والواجبات. [انظر: العروي، مفهوم الحرية، ص 21 و 22]

2- الحرية الدينية: تعني أن يكون للإنسان الحق في اختيار ما يعتنقه من الدين وما يؤمن به، ولا يكون لغيره الحق في إكراهه على ما يؤمن به لأي سبب كان وبأي وسيلة من وسائل الإكراه والإجبار، سلك المنهج الإسلامي في دعوته سبيل الحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن وفق البرهان العقلي السليم، كما دعا القرآن الكريم في أكثر من موضع إلى حرية الإنسان في حق اختيار ما يعتقده. جاء ليكفل تلك الحرية له، بل جاء ليحافظ عليها للناس جميعًا، حتى يحفظ التوازن الفكري والعقلي والنفسي بين عقيدة الإنسان وفكره وسلوكه، وهذا ما نراه واضحًا في كثير من الآيات الكريمة، منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [سورة البقرة: 265]، وكذلك قوله: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: 29].

وللحرية الدينية عدة معانٍ أخرى، فهي: «تارةً يراد بها الخلو من العبودية فيقال حرٌّ (أي غير مملوك) وأخرى يُراد بها الرضا والاختيار، فيقال فلانٌ حرٌّ في تصرفاته أي غير مكره، كما أنها تطلق ويراد منها تخليص النفس من الأوهام والخرافات، كما يقال: فلانٌ متحرّرٌ من الأوهام» [القرشي، نظام الإسلام السياسي، ص 183 و184].

ومنها: «قدرة الإنسان على الاختيار بإخلاص بحيث لا ضرر ولا ضرار تحقيقاً لمقاصد الشارح» [انظر: المانع، القيم بين الإسلام والغرب، ص 92].

3- الحرية الاجتماعية: وهي أن يتمتع الفرد بها بانتمائه إلى أفراد المجتمع الأخرى، وهذا الانتماء فيه الحقوق والواجبات التي تحفظ الأفراد فيما بينهم، فهي تمنح الفرد الحق في التعامل بهذه الحقوق والواجبات وفق أفكاره وأطروحاته في فهمه للحياة الاجتماعية، من دون التعدي على حقوق الآخرين، وله الحق في التعبير عن آرائه الفكرية بعد تكوينها وتقبلها في المجتمع. [انظر: بريم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، ص 43]

ولذا نرى أنّ المجتمع هو الذي يعطي الصفة الكيانية للفرد، ويجعله مخلوقاً عاقلاً له صفات ومميزات سلبية أو إيجابية ما إن قورنت بالقيم والعادات المجتمعية، ومن دون هذه القيم والعادات فلا يوجد معنى للسلوك الاجتماعي مهما كانت طبيعته. ولذلك فإنّ مفهوم الحرية وليد وعي المجتمع له في مرحلة محدودة من مراحل وجوده والحرية هي تلك الأحوال الاجتماعية التي تتيح للإنسان أن يحدد غاياته بالفكر، وأن يحققها بالفعل وأن ينال حصيلة تحقيقها. [خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، ص 23]

4- الحرية الاقتصادية: فالحرية الاقتصادية المطلقة تعني: «إفساح الطريق أمام الأفراد في مجال التملك والعمل والتعاقد والإنتاج والاستهلاك... والاقتصاد الرأسمالي يكفل للفرد الحرية الاقتصادية المطلقة في أن يزاول ما يشاء من أعمال وبالأسلوب الذي يختاره» [بسيوني، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، ص 29].

أما الحرية الاقتصادية الإسلامية فقد أعطت الحق للفرد التملك والعمل، وله الحرية في اختيار العمل الذي يريده فلا يجبره على امتهان أي عمل لا يريده، لكن هذه الحرية لم تكن مطلقة، بل كانت محدودة، فقد أعطى الإسلام للفرد حرية مقيدة تنتهج وفق التشريع الإسلامي، وبهذا نجد الاختلاف بين الاقتصاد الإسلامي والرأسمالي والاشتراكي. ففي الاقتصاد الرأسمالي جعل الحرية المطلقة ليمارسها الأفراد، أمّا الاقتصاد الاشتراكي صادر الحرية المطلقة

والحرية المقيدة، بينما الإسلام سمح للأفراد أن يمارسوا حرياتهم وفق القيم المعنوية والمثل العليا التي يؤمن بها الإسلام، هذه القيم والمثل هي التي تهذب الحرية وتجعل منها وسيلة معطاءة لخير الإنسانية جميعاً. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 284]

ثالثاً: مفهوم الحرية في الفكر الليبرالي

تعتد الحرية من المفاهيم الفلسفية المحضة، فهي ترتبط بحاجة الإنسان، ففي القرن السابع عشر الميلادي ظهرت فيها النزعة الفردية، وصناعة الفرد الحر، كما أشار برتراند راسل بأن « الطابع المميز للبرالية هو النزعة الفردية » [راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، الكتاب الثالث، ص 162]؛ ومن خلال بزوغ النزعة الفردية في سماء الليبرالية، فقد توافقت مع الرومانسية والبرجوازية اللتين ظهرتتا متزامنتين معها، أمّا توافق الليبرالية والرومانسية هو أنّ الرومانسية جاءت بمفهوم الفرد في قبال الإنسان الكلاسيكي؛ وأمّا توافق الليبرالية مع البرجوازية فنجد أنّ مفهوم الفرد الذي منه تشكلت الطبقة الوسطى، واندماؤه إلى المهنة التي تصنع قيمته وموقعه الاجتماعي والمادي والمعنوي، وبسبب هذا التوافق الذي حصل فقد سمحت الليبرالية للفرد أن يحقق ذاته، بعيداً عن النظرة الجماعية، ممّا أدى إلى تحقيق نوعاً من الأناية للفرد، وبسبب هذه النزعة الأناية فقد عانت منها الليبرالية وخصوصاً في القرن الثامن عشر، لكن سرعان ما تداركت ذلك لتعود للتألق مرةً أخرى في القرن العشرين.

فظهرت الحرية المدنية واعتنت بها الليبرالية واعتبرتها أمراً سياسياً يتعلق بالعلاقة بين الفرد والدولة، وعلاقة الفرد بالآخرين، والحرية بهذا الاعتبار ذات طابع عملي واقعي، لكنّها مقيّدة بالقانون؛ لأنّه ضرورة من ضرورات الاجتماع البشري، وبما أنّ الإنسان اجتماعي بفطرته، فقيام المجتمعات وتنظيم روابطها مرهون بوجود القانون، لكنّ هذا القانون يختلف ضمن الفكر الليبرالي، وبهذا فإنّ القوانين لا تمثل عند الفكر الليبرالي إكراهاً أو استبداداً مفروضاً من خارج الفرد تقيّد حرّيته التي هي حقّ فطري للإنسان، فالقانون مقبول من حيث المبدأ لدى الليبرالية، ولكنّها تختلف في بعض القوانين ومنهجية تشريعها من حيث تحقيق الحرية أو كبتها. [انظر: هايك، الطريق إلى العبودية، ص 86]

إذن جعلت الليبرالية الفرد هو أصل المجتمع، وأنّ الحرية حقّه الطبيعي، فهي تعتبرها ظاهرة طبيعية تابعة للفرد، وأنّ حرية التعبير من نتائج تسلط الفرد على عقله، وكلّما يتم التعدي على هذه الحرية يفقد المجتمع الذي ينتمي إليه الفرد حرّيته وحقوقه؛ ولذلك قامت

الليبرالية على افتراض الفردية وحرية الاختيار، ونقلت مفهوم الحرية من المجال الاقتصادي إلى المجال السياسي لتدفع بهذا الفرد على مشاركة الدولة بالسلطة بعد أن كان فرداً سلبياً في مجتمع يسوده حكم مطلق واستبدادي.

جعلت الليبرالية هدفها الأساسي اعتبار الحرية الباعث والأصل في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة لليبرالية التي لا تطمع في شيء سوى إنتاج فرد حر مستقل، وتتميز بمفهوم الديمقراطية السياسية التي كانت أهم خصائصها إيمانها المطلق بحرية الفرد، فهي تقوم على الفردية وهو المحور الأساسي لها، وهي تتمسك بكل ما يضمن وجود حياة فردية متكاملة تحقق للفرد حقوقه الأساسية الممنوحة له من طرف الطبيعة، وذلك بالحد من عدم تدخل الدولة في شؤونه، ومنحه حرية العمل وفق إرادته.

رابعاً: مفهوم الحرية في نظر الفلاسفة والمفكرين الغربيين

ظهرت الحرية بمعانٍ عدة في الفكر الفلسفي وخاصةً في عصر التنوير؛ لذا نجد فلاسفة هذا العصر قد اختلفوا في بيان مفهوم الحرية بسبب اختلاف مناهجهم واتجاهاتهم الفكرية، فنرى في بياناتهم الطابع الفلسفي والاجتماعي والتبشيري والأدبي والرومانسي، ونحن في هذا المجال سوف نذكر بعضاً ممن نظروا في الحرية، ومنهم:

1- توماس هوبز (Thomas Hobbes): عرّف الحرية بأنها «انعدام للعوائق أمام أي فعل يريد الإنسان تحقيقه، فجميع الأفعال البشرية محدّدة تحديداً دقيقاً أو هي ضرورية، فالإنسان حرٌّ في أن يفعل ما يريد ما لم تكن هناك عقبات تقف أمامه، ومن ثم فإنّ الحرية تعني غياب العوائق والعقبات أمام حركة الفعل، فإذا أراد الإنسان أن يفعل شيئاً، ولم تكن هناك عقبات في طريق فعله فهو إذن حرٌّ. ويفهم من كلامه أنّ الحرية ينبغي أن تكون جزءاً من الإنسان لا أن تقوده القوانين إليها، على أن تكون هذه الحرية حقيقية لا وضعيّة، وهو صريح في مدّعه، فامتلاك الإرادة والرغبة لا يعينان الحرية بعينها ما دامت هناك موانع تعيق الإنسان عن تحقيق رغبته وتمير إرادته، فقد وجد أنّ حرية الإنسان في الحالة المدنية مقيّدة بحرية الآخرين، وهو أن يتنازل كلّ فرد عن حقّه في أن يضع يده على جميع الأشياء، وأن يقنع بذلك القدر من الحرية إزاء الغير الذي يمنح به هو نفسه إزاء الآخرين»

[إمام، توماس هوبز فيلسوف العقلانية، ص 369].

فهو ينطلق في نظريته من حالة الإنسان الطبيعية ليصور الإنسان أنه فاسد بطبعه أناني، ذئب على أخيه الإنسان، والفرد لا يعيش منعزلاً، وكل فرد يجد في كل فرد آخر منافساً له وعدواً له وهو في حالة حرب افتراضية على الأقل مع كل فرد، وهكذا يصبح الكل في حالة حرب؛ وذلك نظراً لعدم وجود قوة قهرية توقف الكل عند حدّهم. وفي مثل هذه القضية لا يكون هناك من قانون غير قانون قوة الحيلة، فيسود في هذه الحالة الخوف والخطر الدائم بحدوث موت عنيف؛ ولهذا تتميز حياة الإنسان بالعزلة وتكون شبه حيوانية وقصيرة. وهكذا لا بدّ للإنسان من الخروج من هذه الحالة. فيؤكّد هوبز أنّ الإنسان لديه القدرة على الخروج من هذه الحالة؛ لأنّ غرائزه تدفعه لطلب السلام خوفاً من الموت. وعقله يوجي له بقواعد ملائمة لاتّفاق سلمي، تتجلى في القوانين الطبيعية التي يمكن لجميع الأفراد أن يتفاهموا حولها. بينما الحاكم مستبعد من الخضوع للعقد والاتّفاق الذي عقد بين الأفراد الذين قبلوا بالتنازل عن حرّياتهم وحقوقهم والاتّفاق بينهم بواسطة عقد اجتماعي لأنّه ليس طرفاً فيه، وبالتالي فإنّه لا يلتزم بشيء تجاه الأفراد الذين تنازلوا عن حرّيتهم طوعاً واختياراً منهم. [انظر: بيرم، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، ص 102]

2- باروخ سبينوزا (Baruch Spinoza): ذهب سبينوزا إلى أن الحرّية هي الحرّية الشخصية حيث يتمتّع كل فرد بحرّيته بشرط ألا يهدّد سلامة الدولة، أو يلحق ضرراً يصعب إيجاد علاج له، ويستطيع الفرد الاحتفاظ بحرّيته دون تهديد للسلطة العليا، بشرط ألا يسمح لنفسه بتغيير قوانين الدولة المعترف بها، أو بأن يفعل شيئاً ضدّ القوانين القائمة؛ ولذلك يستحيل سلب الأفراد حرّيتهم في التعبير عمّا يعتقدون. [انظر: سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، ص 461]

يفهم من تعريف سبينوزا للحرّية بأنّها تكمن في معرفة الضرورة، فأنت حرّ في الوصول إلى هدفك عندما تدرك فقط، فهو لم يعتقد في حرّية الإرادة للفرد، بل يرى بأنّ الإنسان عبداً لانفعالاته وأفكاره الغامضة ودوافعه؛ لذا فهو ينادي بحرّية النفس الإنسانية من عبودية التفكير وبالتالي ستحصل على سلامة العقل الذي يتحرّر من هذه الانفعالات، ويكون بعد ذلك قادراً على ردّ الشرّ وفق الالتزام بتلك القوانين التي تخلصه من أسر هذه القيود.

3- جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau): اكتسب مفهوم الحرّية عند جان جاك روسو أهميّة بالغّة، فقد برزت عنده إشكالية سياسية من جهة، وإنسانية واجتماعية من جهة أخرى، فهو ينظر إلى «أنّ الإنسان ولد حراً وهو في الأغلال حيثما كان ذاك يظنّ نفسه سيّد الآخرين، وهو يظلّ عبداً أكثر منهم، وكيف وقع هذا التحوّل؟ أجهل ذلك، وما

الذي يمكن أن يجعله شرعياً؟ وبما أنّ الجميع يولدون أحراراً متساوين فإنهم لا يتنزلون عن حرّيتهم إلّا لنفعهم، وتنزل الإنسان عن حرّيته يعني تنزلاً عن صفة الإنسان فيه، وتنزلاً عن الحقوق الإنسانية وواجباتها، ولا تعويض يمكن لمن يتنزل عن كلّ شيء، وتنزل كهذا يناقض طبيعة الإنسان، ونزع كلّ حرّية من إرادة الإنسان هو نزع كلّ أدب من أعماله» [روسو، العقد الاجتماعي، ص 23].

ولهذا يرى جان روسو بأنّ هذه الحرّية الطبيعية التي تولدت عند ولادة الإنسان قد تحوّلت إلى الحرّية المدنية، وأصبح الإنسان يتقيّد بمجموعة من القوانين تمنعه من ممارسة حرّيته الطبيعية، وبما أنّ جان روسو يجهل كيف حصل ذلك، فقد وضع مبادئ تقوم عليها الحرّية المدنية، ممّا يؤدي إلى تنمية الحرّية الطبيعية وتطوّرها، فهو يسعى لإيجاد تجمّع يحفظ حرّية كلّ إنسان وممتلكاته، ويبقى بواسطة هذا التجمع كلّ فرداً واحداً، وإن اتّحد مع الآخرين، لا يطيع إلّا نفسه.

فهو يرى أنّ العقد الاجتماعي هو الذي يضمن للإنسان الانتقال من الحرّية الطبيعية إلى الحرّية المدنية، هذا الانتقال الذي يستبدل العدالة بالغريزة وإضفاء الصبغة الأخلاقية على أفعاله؛ ومعنى هذا أنّ أكثر ما يكسبه الإنسان عند جاك روسو هو الحرّية الأخلاقية المدنية، فإن تحلّى الإنسان عن حرّيته المدنية فقد تحلّى عن صفته الإنسانية، وهذا التحلّي من غير الممكن تصوّره عقلاً.

ولذلك فالحرّية عنده لا تعتمد على أن يفعل الإنسان ما يريد بإرادته الخاصّة، وإنّما تعتمد على عدم خضوع الآخرين لإرادته الخاصّة؛ وفي الحرّية العامّة أنّه ليس لأحد الحقّ في أن يفعل ما تحرّمه عليه حرّية الآخرين.

4- عمانوئيل كانط (Immanuel Kant): اهتم كانط بمفهوم الحرّية غاية الاهتمام، وقد بحثه فلسفياً ونقدياً، وميّز بين الحرّية السلبية التي لا تتقيّد بمبادئ وواجبات أخلاقية، وبين الحرّية الإيجابية التي تبني على حرّية الفعل.

يعتبر كانط فعل الخير أخلاقياً هو الفعل الذي يستجيب إلى القانون الأخلاقي وحده، وهو القانون الذي ينطلق من العقل، الذي يرتبط بمفهوم الحرّية التي تأخذ مكانةً أساسيةً في فكره الفلسفي بوصفها تعبيراً عن قدرة العقل في تحديد سلوك النفس الإنسانية.

كما يعتبر المبدأ الأخلاقي هو الأساس للحرية، وبهذا تصبح الحرية النواة الجوهرية للفلسفة الأخلاقية عند كانط.

والإنسان عند كانط حُرٌّ بقدر ما يخضع للقانون الذي يضعه لنفسه؛ والحرية هي التي يستمدّها الإنسان من عقله وهي التي تجعله فعّالاً في العالم المعقول، والحرية التي تجعل المبدأ الأخلاقي ممكناً، بما أن الإنسان هو الذي يسنّ القوانين لنفسه، فهو الذي يحدّد الفعل الذي يقدم عليه، وبقدر احترامه للقانون الذي سنّه بنفسه يجعله يطبق ما أمر به المبدأ الأخلاقي عقلاً. [انظر: كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 11]

يرى كانط أنّ الطبيعة الإنسانية في الإنسان سوى الأساس الذاتي لاستعمال حرّيته العامّة، فلا يوجد إنسان شرير ولا إنسان خير، بل فقط استعمال للحرية على نحو يجعل الإنسان في سلوكه، من حيث هو إنسان يقبل بمسلّمات حسنة أو يقبل بمسلّمات سيئة، فالخير أو الشرّ فطري في الإنسان، إلّا أنّه كامن في أساسه قبل كلّ استعمال للحرية، وحدها الحرية هي مصدر كلّ ما هو شرّ أو خير فينا؛ ولأنّ الحرية قدرة كامنة في صلب الطبيعة البشرية، فإن البحث في دلالة الشرّ أو الخير هو بحث أنثروبولوجي، وهذا يعني أنّ أصل الشرّ هو الحرية ولا شيء غير ذلك، ولأنّه لا وجود لشرّ أخلاقيّ من دون حرية. [انظر: كانط، الدين في حدود مجرد العقل، ص 17]

حدّد كانط الأصل في الفكر الإنساني وهو العقل الخالص، والمعارف عنده على نوعين: معارف جزئية نستمدّها من التجربة، ومعارف كلية تنبع من العقل، إلّا أنّ المعرفة بالأمر الأخلاقي الذي هو قانونٌ عقليّ يصدر من العقل، ومستقلٌّ عن التجربة تعني أنّ الإنسان يعيش في عالمين مختلفين: الانتماء إلى الأحاسيس والدوافع والميول إلى العالم الحسي، ويخضع لقوانين الطبيعة التي تتحكّم فيه، وانتماء إلى عالم العقل.

وبما أنّ العالم الحسيّ الذي ينتمي إليه باعتباره كائنًا حسّيًّا؛ وهناك عالم العقل الذي تسنّ فيه قوانين أفعاله، ويعدّ حرّاً بمقدار خضوعه لهذه القوانين؛ وليست الحرية إلّا خضوعاً إرادياً للقوانين.

من هنا ربط كانط مفهوم الحرية بكلّ ما هو داخليّ في الإنسان، ربطه بحرية العقل والفكر، وأن تكون له القدرة والإرادة الذاتية على استخدامهما دون قيد أو شرط، ومن دون تسلّط، وقد يكون واضحاً عندما تكلم عن التنوير، وكيف أن يتحلّى الإنسان بالشجاعة عند استعمال عقله، وأن يتحرّر من الوصاية التي تكبّل إرادته؛ والتنوير جوهره فعالية

نقدية، وغايته تحرير الإنسان من أسر السلطة الدينية والسياسية غير المستنيرة، وتحريره على الخروج من حالة القصور التي عليها، والشرط الأساسي لحصول ذلك هو توفر أسباب الحرية؛ أمّا بالنسبة إلى الاستنارة فلا شيء مطلوباً غير الحرية بمعناها الأكثر براءة.

[انظر: كانط، الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، ص 21]

ما يصبو إليه كانط من التنوير ليس حرية تتجاوز حدودها يشوبها حالة من الفوضى العارمة، وإنما حرية مقيدة بطاعة الأوامر، وهذا التقييد لا يتنافى مع أغراض التنوير بصورة عامة، فالتجربة تبين أنه في كل مكان يوجد تحديد للحرية، وعليه من الضروري التمييز بين أنواع متعددة من تحديد الحرية، وأي منها أفضل للحفاظ على التنوير وضمان حرية التفكير. [انظر: كانط، الدين في حدود العقل أو التنوير الناقص، ص 21 - 24]

من خلال ما تقدّم من مفهوم الحرية في الفكر الليبرالي وعند الفلاسفة، وعلى الرغم من اختلاف في الرؤى لهم من تحديد مفهوم الحرية، فمنهم من كان يرى بأن الحرية غير خاضعة لقانون، وإنما هي حالة نفسية فطرية، ومنهم من كان يرى أنه لا معنى للحرية ما لم تقنّ بقانون يحفظ فيه حقوق الأفراد في المجتمع، ومنهم يرى أن معنى الحرية هو تطبيق قوانين السلطة الحاكمة؛ ولذا نجد أنها نتاج صراع اجتماعي ديني ساد أوروبا في أواخر القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر ولا زال إلى يومنا هذا، حتى الكنيسة آنذاك قامت بحركات إصلاحية دينية مهّدت بدورها لظهور الفكر الليبرالي وتبنيها مفهوم الحرية، وكانت في بداية هذه الحركات الدعوة إلى طبع الكتاب المقدس ليُجعل في متناول أيدي عامة الناس ولا يكون منحصراً فقط بالطبقة الكنسية، وكان من أبرزهم مارتن لوثر وقد قام بترجمة الكتاب المقدس من اللغة اللاتينية إلى اللغات الأوروبية المختلفة، ممّا أدّى بعد ذلك إلى ظهور بعض من المفكرين الذين أنكروا الكتاب المقدس ووحانيته، ومن أبرزهم جون لوك، ومع كل هذه الاختلافات في الرؤى الأفكار، إلا أنهم يسعون إلى رقي الإنسان وتحليصه من قيود أشكال الاستعباد كافة، سواء كانت بشرية أم فكرية أم نفسية أم ثقافية.

خامساً: مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي

يعد مفهوم الحرية من أهم المبادئ التي أرسى دعائمها الإسلام في مجتمع كان يسوده قانون الغاب، فجاء الإسلام وحرّر الإنسان من عبودية هوى النفس أو الأشخاص، كذلك حرّر عقله من العادات والأوهام الباطلة والتقاليد الفاسدة، ودعا الإنسان إلى التفكير والتدبر في المجالات الفكرية والعلمية والعملية كافة.

فهي تُعتبر ركناً أساسياً في المنظومة الإسلامية تمتد إلى منابع حياة الإنسان كافة، هذه الحرية ليست مطلقة، وإنما مقيّدة ومحدودة لا تتعارض مع حريات الآخرين ولا تتعدى عليهم؛ فقد أرسى الإسلام قواعده وأركانه على أساس الحرية والعدالة والمساواة والتكافل الاجتماعي. إن الله أوجب على الإنسان أن يكون حراً ومختاراً في اعتقاداته وأفكاره وقادراً على الاستفادة من الإمكانيات المودعة عنده، وبذلك تكون الحرية موافقة لمعناها الحقيقي من خلال تعلّقها بالإنسان الذي يعطيها هذا المعنى.

وقد أشار القرآن الكريم إلى معنى الحرية بأوسع أشكالها ومعانيها، وكثير من الآيات تخاطب النبي ﷺ بأنّ عليه البلاغ، ولا يجوز له أن يجبر الناس على عبادته والإيمان به؛ لأنّ الإيجابين في معنى العدالة التي منحها الله ﷻ للإنسان في ظل الإسلام، ولأنّ الإكراه في الدين غير جائز، كما صرح ﷺ في كثير من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 256]؛ وقوله تعالى: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99]؛ فلا بدّ أن يكون الإيمان مبنياً على أساس القناعة وعن اختيار وإرادة. وهذا ما ميّز الدين الإسلامي الذي أراد أن ينقل الإنسان نقلةً كبيرةً وهائلةً كان أساسها تحريره وتخليصه من كلّ القيود التي كانت مفروضةً عليه. [انظر: الخطيب، الإسلام ومفهوم الحرية، ص 27]

جاء الإسلام ليحرّر المجتمع الإنساني من قيود الجاهلية وظلمها، فالحرية في ظلّ الإسلام لم يعرف لها مثيلٌ في العدالة والسموّ والرقّي حتى أصبحت في ظلّ المبادئ الإسلامية نموذجاً يحتذى به. جاء الإسلام ليخرج الناس من عبادة أهواءهم إلى عبادة ربّ العالمين، ومن جور الإلهة المتعددة وظلمها إلى وحدانية الإسلام وعدله، فالإسلام هو الوحيد الذي أقرّ بحرية الإنسان الكاملة.

فقد حارب العبودية بكلّ أشكالها وصورها، فهو الدين الشامل والأكثر رعايةً لحقوق الإنسان، وكرم الله الإنسان وفضّله عن باقي المخلوقات، فقال تبارك وتعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]؛ وبناءً على تفضيل الإنسان وتكريمه فقد كفّل حرّيته وقدّسها، وجعل من هذه الحرية الركن الأساس الذي تستند إليه العقائد والأحكام الشرعية والنظم الأخلاقية التي سنّها للناس، وأكّد على تطبيقه في الجوانب السياسية والفكرية والدينية والمدنية والاجتماعية

والاقتصادية، وقد صرح الإسلام بهذا الركن وجمع بين قسمي الديمقراطية وهما السياسية وما يلحق بها، والاجتماعية وما يتبعها. [انظر: التزمايني، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، ص 28 و29]

كان الهدف من المبادئ التي جاء الإسلام بها، هو تحقيق السعادة الحقيقية والعدالة والتوافق بين حرية الفرد وحرية المجتمع؛ ولهذا تعتبر الحرية في حسب المنطور الإسلامي الأصل والأساس ولا يجوز تقييدها إلا وفق الضوابط والمصلحة العامة للمجتمع، فإذا تعددت تلك الحدود تكون اعتداءً على حرية الآخرين. [انظر: طبلية، الإسلام وحقوق الإنسان، ص 322]

وإن النفس الإنسانية تتمتع بحرية الإرادة والقدرة على الاختيار في ظل المنظومة الإسلامية، وكما اهتم الإسلام بتحرير الذات الإنسانية، اهتم الإسلام بتحرير الإنسان من الصراع القائم بين النفس والعقل، ودعا في آياته إلى التمسك بالعقل واجتناب هوى النفس. تحدث الإسلام عن الحرية ونظمها بميزان العدالة؛ فلا تكتمل عدالة الإنسان من دون الحرية، كما لا تكون حرية من دون العدالة.

سادساً: مفهوم الحرية في نظر المذاهب الإسلامية

اتخذت الحرية المقصود منها حرية الاختيار والإرادة في المنظومة الإسلامية جانباً دينياً أساسه علاقة الإنسان بربه، وحاولت أن تعطي رؤية واضحة من خلال جانبها الديني، وقد برزت المعتزلة وهي فرقة كلامية فنادت بالحرية الشخصية، وأن الإنسان حر في أفعاله وسلوكياته، وبما أن الله تعالى قادر على خلق المخلوقات، كذلك الإنسان قادر على خلق أفعاله وسلوكه، وإذا كان الإنسان قادراً على خلق أفعاله فهو يعيش الحرية المطلقة، وهذا ما نجده واضحاً في فكرة العدل الإلهي عندهم، حيث فوّض الله تعالى عباده، وأعطى الإنسان الاستقلالية في اختيار أفعاله، ومن القبيح أن يكون الله تعالى هو مصدر أفعال الإنسان واختياره، أو يكون مجبراً على اتباعها. [انظر: العوّا، المعتزلة والفكر الحر، ص 85 - 89]

فهم ذهبوا إلى أن أفعال العباد مخلوقة لهم ومن عملهم وباختيارهم المحض، ففي قدرتهم أن يفعلوها وأن يتركوها من غير دخل للقدر، فهم أرادوا من ذلك إثبات حق الاختيار والإرادة للإنسان، وتقييد هذا الاختيار والإرادة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، ثم ربطه بالشواب والعقاب كنتيجة لازمة حسب نوعية الأعمال؛ وبالتالي فقد جاء رأيهم معارضاً لما تقول الجبرية إلى أن الإنسان مجبر ولا إرادة له ولا قدرة له على خلق أفعاله، فإن الإنسان له الإرادة والاختيار في أن يفعل وألا يفعل.

أمّا الأشاعرة فقد عارضوا المعتزلة في ذلك ودافعوا عن توحيد الخالق، فيرى الأشعري أنّ الإنسان لا يقدر على خلق أفعاله، لأنّ صفة الخالقية تختصّ بالله تعالى فقط دون غيره، وإذا سلّمنا بكون الإنسان قادراً على خلق أفعاله لوقعنا في الشرك، ومن أجل حلّ هذه المشكلة اقترح الأشاعرة مبدأ الكسب، بمعنى أنّ الإنسان يكتسب أفعاله ولا يخلقهها. [انظر: العوّا، المعتزلة والفكر الحرّ، ص 95]

فالإنسان إذن عند الأشاعرة مجبور، حيث لا توجد له في رأيهم قدرة مستقلة عن الفعل، فليس هناك من خالقٍ لأيّ شيءٍ غير الله وحده ﷻ، والصحيح عندهم هو القول بالكسب. وأمّا مذهب الإمامية فقد ذهبوا إلى أنّ الاختيار بمعنى الأمر بين الأمرين، لا على نحو الجبر ولا على نحو التفويض، وهذا ما قال به القرآن الكريم والأئمة الأطهار ﷺ، وهو مختار الحكماء الإسلاميين والإمامية من المتكلمين؛ ومعنى الأمر بين أمرين: هو وجود النسبتين والإسنادين في فعل العبد، نسبة إلى الله ﷻ، ونسبة إلى العبد، من دون أن تزاحم إحداهما الأخرى، فإنّه قد جعل مشيئة العبد وإرادته مشيئة الله ﷻ وإرادته، ولا يعرفهما مفصولتين عن الله ﷻ، بل الإرادة في نفس الانتساب إلى العبد منتسبة إلى الله ﷻ. [انظر: السبحاني، الإلهيات، ص 602 - 604]

ولهذا ذكر الفلاسفة الإسلاميون مفهوم الحرّية الذي شغل أذهان العامة والخاصة على حدّ سواء، حيث نجد أنّ هذا المفهوم قد مسّ المعتقدات، فسلّك الناس عدّة طوائف ومذاهب، وشغل أذهانهم بأفعال الإنسان تصدر عنه على نحو الاستقلال بمعزل عن الله أو أنّه مجبر عليها، وأخذوا يتساءلون كيف يمكن التوفيق بين مسألة القضاء والقدر من جهة، وبين الثواب والعقاب من جهة أخرى؛ لذلك نرى الفلاسفة الإسلاميين قد تأثّروا بين هذا وذاك، فبحثوا في مسألة الجبر والاختيار وحرّية الفرد ومدى توافقها مع حرّية المجتمع، ونحن هنا نحاول أن نسلّط الضوء على مواقف الفلاسفة الذين وقفوا موقف الوسطية. ومنهم:

1- ابن رشد: اهتم ابن رشد بمشكلة الحرّية واعتبرها من أعوص المشاكل وتناولها في مشكلة القضاء والقدر، وهذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية، وذلك أنّه إذا تؤمّلت دلائل السمع في ذلك وجدت متعارضةً وكذلك حجج العقول، أمّا أدلّة السمع في ذلك فموجودة في الكتاب والسنة، أمّا الكتاب فإنّه تلقى فيه آيات كثيرة تدلّ بعمومها على أنّ الإنسان مجبور على أفعاله، وتلقى فيه آيات كثيرة تدلّ على أنّ للإنسان اكتساباً بفعله، وأنّه

ليس مجبوراً على أفعاله، أمّا الآيات التي تدلّ على أنّ الأمور كلّها ضروريّة، وأنّه قد سبق القدر فمنها قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [سورة القمر: 49]، وأمّا الآيات التي تدلّ على أنّ للإنسان اكتساباً وعلى أنّ الأمور في أنفسها ممكنة لا واجبة فمثل قوله تعالى: ﴿أَوْ يُوبِقْهُمْ بِمَا كَسَبُوا وَيَعْفُ عَنْ كَثِيرٍ﴾ [سورة الشورى: 49]. وربّما ظهر في الآية التعارض في هذا المعنى مثل قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّى هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة آل عمران: 165].

فمن خلال النصّ السابق تبين موقف ابن رشد من الحرّيّة، حيث يعتبرها من أعوص المشاكل؛ لأنّه نظر إليها بمنظارٍ قرآنيّ، فقد وجد أنّ آياتٍ تؤكّد الجبر وآياتٍ تؤكّد الاختيار، وقد يكون هناك تعارض بين الجبر والاختيار في آية واحدة من آيات القرآن الكريم، كذلك الحال بالنسبة إلى الأحاديث النبوية الشريفة، فبعض الأحاديث تؤكّد الجبر وبعض الآخر يؤكّد الاختيار، وبسبب هذا انقسم المسلمون إلى فرق ومذاهب؛ «ولذلك افترق المسلمون في هذا المعنى إلى فرقتين، فرقة اعتقدت أنّ اكتساب الإنسان هو سبب المعصية والحسنة، وأنّ لمكان هذا ترتّب عليه العقاب والثواب وهم المعتزلة، وفرقة اعتقدت نقيض هذا، وهو أنّ الإنسان مجبور على أفعاله ومقهور وهم الجبرية، وأمّا الأشعرية فإنّهم راموا أن يأتيوا بقول وسط بين القولين، فقالوا إنّ للإنسان كسباً، وأنّ المكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى، وهذا لا معنى له، فإذا كان الاكتساب والمكتسب مخلوقين لله سبحانه فالعبد ولا بدّ مجبور على الاكتساب» [ابن رشد، مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 224 و 225].

وبحسب منهجه العقلي الذي سلّكه فقد رفض مسلك الجبرية وخالف المعتزلة لظهور فساد، كذلك رفض مذهب الأشاعرة الذين قالوا بالوسطية وأنّ للإنسان كسباً، فالمكتسب به والكسب مخلوقان لله تعالى، وعلى هذا فيكون الإنسان مجبراً على اكتسابه، ويكون التكليف المتوجّه إليه في ما لا يطاق، وعندئذٍ لا يوجد فرقٌ بينه وبين الجماد. [انظر: ابن رشد، مناهج الأدلّة في عقائد الملة، ص 225]

فقد حاول ابن رشد التوفيق بين من يقول بالحرّيّة وبين من ينكرها، فهو يقرّ بأنّه لا يوجد هناك حرّيّة مطلقة، ولا حتمية مطلقة، فهو يقرّ بالحرّيّة وأنّ الإنسان مخير، فالإنسان له القدرة على الفعل، وله إرادة واختيار، ولكنّ أفعاله هذه وإرادته واختياره مشروطة بالقوانين والسنن التي سنّها الله في العالم، وكذلك مشروطة بأسبابها ومسبباتها التي أودعها الله تعالى له، ومنها القدرات الجسمانية، فالله خلق لنا قوًى نقدر بها أن نكتسب أشياء هي عبارة

عن أصدقاء، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا إلا بمؤاتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج، فالأفعال المنسوبة إلينا تتمّ بالأمرين معاً أعني بإرادتنا وبالأسباب الخارجيّة. [انظر: حنا فاخوري و خليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية، ص 462]

2- الفارابي: يرى الفارابي أنّ الحرّية التي يمكن تحقيقها من خلال السعادة وهي الغاية التي يتمناها كلّ إنسان، وباستطاعة الإنسان أن يحصل على هذه السعادة عن طريق إرادة فعل الخير، فالأفعال التي تنشأ من إرادة الإنسان، والتي بها يصل إلى بلوغ سعادته هي أفعاله الحسنة، وما تصدر عنها هي الفضائل. [انظر: مذكور، في الفلسفة الإسلامية.. منهج وتطبيقه، ص 37]

فالسعادة عنده هي الخير المطلق وكلّ ما يعيقها هو شرٌّ، والخير والشرّ إمّا يوجدان بالطبع أو بالإرادة، والخير والشرّ الإرادي هو الجليل والقيح، والسعادة التي يشعر بها الإنسان تحصل فقط بالقوّة الناطقة النظرية وهي إحدى قوى النفس الخمس: الناطقة النظرية، والناطقّة العملية والنزوعية والمتخيّلة الحسّاسة. [انظر: الفارابي، السياسة المدنية، ص 72 و 73]

والإرادة التي توجد الخير وبه تتحقّق السعادة قيمتها في حرّيتها، متى ما كانت الإرادة حرّة استطاع الإنسان أن يفعل الخيرات متى أراد فهو حرٌّ فيما يريد ويفعل، ولكن هذه الحرّية تخضع لسنن الكون وقوانينه، وعناية الله محيطّة بجميع الأشياء ومتّصلة بكلّ أحد، وكلّ كائن بقضائه وقدره، والعناية الإلهية تدبير محكم شامل لا تعارض فيه ولا تناقض، فللعبد مجاله، وللكون نظامه، لا يتحقّق مجال العبد إلا إن توقّر له قدر من الحرّية، فالإنسان له إرادة على قدر الإدراك والتصور وله حرّية الاختيار. [انظر: الفارابي، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، ص 182 - 192]

وهنا يُظهر لنا أنّ السعادة لا تنال إلا بممارسة الأعمال المحمودة الصالحة بطريقة إرادية متواصلة اختيارية، والإنسان الحرّ هو الذي يعمل الخير بهذه الإرادة الاختيارية، إلى أن تتقوى في نفسه وتصبح ملكة لا يمكن أن تزول عنه بسهولة. [انظر: الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ص 136]

والإنسان لا يمكن له أن يحصل على تلك السعادة والحرّية بمفرده، فيجب أن يخلّص نفسه من النزعة الفردية التي يعيشها جرّاء الظروف التي تقتضيها سبل الحياة، فهو اجتماعي بالفطرة؛ لذلك فهو محتاج إلى المجتمع والتعاون، فهو لا يستطيع الوصول إلى درجة السعادة القصوى ونيل حرّيته ما لم يستعن بالمجتمع، فالمجتمع وسيلة لبلوغ غايته وهو الكمال الذي هو السعادة في الحياة الدنيا والآخرة. [انظر: الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربية، ص 141]

ولعلّ ما يمكن فهمه من كلام الفارابي أنّه لا يقول بالحرّية المطلقة، ولا بالحرّية الفردية، فهو يعتبرها رذيلةً ويجب محاربتها والقضاء عليها، فهي تتنافى مع مبادئ المدينة الفاضلة التي تكون فيه حرّية الإنسان وفق الجماعة والتعاون والتي بها يحصل السعادة الحقيقية لبلوغ كماله، فهو يرى بأنّ الحرّية المطلقة والفردية داخلية ضمن المدينة الجاهلة التي يعمل فيها الإنسان على هواه ويفعل ما يشاء من دون رادع ولا مانع، ولما تجلبه هذه الحرّية من اختلاف للآراء وتشتّتتها، وبالتالي سوف تزول الروحية الجماعية التعاونية، فالمدينة التي تسود فيها الحرّية هي النموذج الأصح الذي يكون فيها أهلها متساوون متعاونون فيما بينهم، ولا فضل للإنسان على إنسان في شيء أصلاً. بخلاف المدينة الجاهلة التي يكون أهلها أحراراً يعملون ما يشاؤون ولا يكون لأحد على أحد منهم سلطان، فهم تصدر منهم الأخلاق الرذيلة والشهوات، وبالتالي يصبحون طوائف كثيرة ومتباينة. [انظر: الفارابي، آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها، ص36؛ انظر: الفارابي، الملة ونصوص أخرى، ص53 - 56]

3- السيّد الطباطبائي: يعطي السيّد الطباطبائي معنى للحرّية بمنظور عام، فهو يقول: «هو ما تجهز به الإنسان في وجوده من الإرادة الباعثة إياه على العمل، فإنّها حالة نفسية في إبطالها إبطال الحسّ والشعور المنجر إلى إبطال الإنسانية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 116].

فهو يفرق بين الحرّية الغربية والحرّية الإسلامية إن صح التعبير، فالإنسان بما أنّه تحكمه طبيعته الاجتماعية وتُحكم إرادته وأفعاله وتجّره إلى الخضوع لقوانينها، هي نفسها الطبيعة التي أطلقت له العنان لإرادته وأفعاله، هذه القوانين التي قيدت حرّية الإنسان عن طريق الشعارات الرثانة والمزيفة بداعي التمتع المادّي، وبجعل الحرّية الأخلاقية الفردية هي الأساس والمحور، بعيداً عن حرّية المعتقد والفكر من حيث الالتزام بها وبلوازمها.

أمّا الحرّية بالمنظور الإسلامي فقد جعلت التوحيد هو الأساس، ومن ثمّ تأتي بعده الحرّية الأخلاقية الفردية؛ فالحرّية في الإسلام ليس في المعتقد كما يذهب إليه بعضهم متمثلاً بقوله تعالى: لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ [سورة البقرة: 256]. فالعقيدة إدراك وإيمان في قلب الإنسان، وليس أمراً اختيارياً حتّى يمكن له أن يقبله أو لا. نعم، الذي يقع تحت اختيار الإنسان ويكون له الحرّية هو في الدعوة إلى العقيدة ونشرها وإقناع الناس بها، وليست الحرّية إلّا في إظهار العقيدة ولا يمكن أن تكون في غيرها، فالإسلام لا يعتبر عقيدة التوحيد مسألة سلوك شخصي خاص، بل هي القاعدة المعيارية لكيانه الحضاري والفكري، وللحرّية أيضاً معنى واسع في الأحكام الشرعية، فقد أباح للإنسان طبّيات الرزق ومزايا الحياة المعتدلة من غير إفراط وتفریط.

[انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص 117 - 126]

كذلك حتّ الإسلام الإنسان المسلم على الاجتماع وتجنب الحالات الفردية، فنرى اجتماعية الإسلام في معارفه وأصوله الأساسية، فهو يهتم غاية الاهتمام بالحالات الجماعية ويدعو الإنسان في كثير من أحكامه وقوانينه، وهذا ما نجدّه واضحاً في صلاة الجمعة والجماعة والعيد، حتّى تصل في بعض الأحيان إلى الوجوب فضلاً عن الاستحباب، فأعطاه مساحةً واسعة من الحرّية في التفكير والتعقّل، لا كما يراه الفكر الغربي من أنّ الإنسان لا بدّ له أن يبدأ من التحرّر، كي يصل بعد ذلك إلى أنواع من العبودية والأغلال، أمّا الحرّية التي دعا إليها الإسلام هي التي تبدأ من العبودية لله لتصل به بعد ذلك إلى التحرّر من كلّ أنواع العبوديات والأغلال التي تأسره، وأعطاه حقّ الاختيار في أن يسلك الطريق الذي يختاره ويأمره.

الخاتمة

اتّضح لنا من خلال البحث وما توصّلت إليه من النتائج ما يلي:

1- أنّ المعنى اللغوي والاصطلاحي والفلسفي للحرّية أعطى مفهومًا كليًا، ذا قيمة معيارية يرسم ملامح المثل العليا للعقل النظري، والمفهوم الكلي للحرّية يمثل معنى واقعيًا منتزعا من واقع أخلاقي واجتماعي وسياسي.

2- يراد من مصطلح الليبرالية مذهب فكري يركّز على الحرّية الفردية واستقلاليتها، وانتهاج الفكر العقلاني في التعامل مع النصوص الدينية، وأنّ الوظيفة الأساسية له هي حرّية التفكير، والتعبير، والملكية الخاصة، والحرّية الشخصية الفردية وغيرها.

3- اعتبرت الليبرالية الحرّية هي الباعث والأصل في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة لها التي لا تطمع في شيء سوى إنتاج فردٍ حرٍّ مستقلٍّ، وتتميّز بمفهوم الديمقراطية السياسية التي كانت أهمّ خصائصها إيمانها المطلق بحرّية الفرد، فهي تقوم على الفردية وهو المحور الأساسي لها، وهي تتمسّك بكلّ ما يضمن وجود حياة فردية متكاملة تحقّق للفرد حقوقه الأساسية الممنوحة له من طرف الطبيعة، وذلك بالحدّ من عدم تدخل الدولة في شؤونه، ومنحه حرّية العمل وفق إرادته.

4- انطلق توماس هوبز في نظريته من حالة الإنسان الطبيعية ليصوّر الإنسان بأنّه فاسد بطبعه أناني، ذئب على أخيه الإنسان، والفرد لا يعيش منعزلاً، وكلّ فرد يجد في كلّ فرد آخر منافساً له وعدواً، وهو في حالة حرب افتراضية على الأقلّ مع كلّ فرد، وهكذا يصبح الكلّ في حالة حرب؛ وذلك نظراً لعدم وجود قوّة قهرية توقف الكلّ عند حدّهم.

5- لم يعتقد باروخ سبينوزا في حرّية الإرادة للفرد، بل يرى بأنّ الإنسان عبد لانفعالاته وأفكاره الغامضة ودوافعه، فهو ينادي بحرّية النفس الإنسانية من عبودية التفكير وبالتالي ستحصل على سلامة العقل الذي يتحرّر من هذه الانفعالات ويكون بعد ذلك قادراً على ردّ الشر وفق الالتزام بتلك القوانين التي تخلّصه من أسر هذه القيود.

6- يرى جان جاك روسو أنّ الحرّية الطبيعية هي التي تولّدت عند ولادة الإنسان وتحوّلت إلى الحرّية المدنية، وأصبح الإنسان يتقيد بمجموعة من القوانين تمنعه من ممارسة حرّيته الطبيعية، فهو يسعى لإيجاد تجمّع يحفظ حرّية كلّ إنسان وممتلكاته، ويبقى بواسطة هذا التجمع كلّ فرداً واحداً، وإن اتّحد مع الآخرين، لا يطيع إلا نفسه؛ والذي يضمن للإنسان

الانتقال من الحرّية الطبيعية إلى الحرّية المدنية، هو العقد الاجتماعي الذي يستبدل العدالة بالغيرية وإضفاء الصبغة الأخلاقية على أفعاله، ومعنى هذا أن أكثر ما يكسبه الإنسان هو الحرّية الأخلاقية المدنية، فإن تخلى الإنسان عن حرّيته المدنية فقد تخلى عن صفته الإنسانية، وهذا التخلي من غير الممكن تصوّره عقلاً؛ ولذلك فالحرّية لا تعتمد على أن يفعل الإنسان ما يريد بإرادته الخاصة، وإنّما تعتمد على عدم خضوع الآخرين لإرادته الخاصة؛ وفي الحرّية العامّة أنّه ليس لأحد الحقّ في أن يفعل ما تحرّمه عليه حرّية الآخرين.

7- ربط كانط مفهوم الحرّية بكلّ ما هو داخلي في الإنسان، ربطه بحرّية العقل والفكر، وأن تكون له القدرة والإرادة الذاتية على استخدامهما دون قيد أو شرط، ومن دون تسلّط.

8- حاول ابن رشد التوفيق بين من يقول بالحرّية وبين من ينكرها، فهو يقرّ بأنّه لا يوجد هناك حرّية مطلقة، ولا حتمية مطلقة، فهو يقرّ بالحرّية وأنّ الإنسان مخيرٌ، فالإنسان له القدرة على الفعل، وله إرادة واختيار، ولكنّ أفعاله هذه وإرادته واختياره مشروطة بالقوانين والسنن التي سنّها الله تبارك وتعالى في العالم، وكذلك مشروطة بأسبابها ومسبباتها التي أودعها الله له.

9- ما يمكن فهمه من كلام الفارابي أنّه لا يقول بالحرّية المطلقة، ولا بالحرّية الفردية، فهو يعتبرها رذيلةً ويجب محاربتها والقضاء عليها، فهي تتنافى مع مبادئ المدينة الفاضلة التي تكون فيه حرّية الإنسان وفق الجماعة والتعاون والتي بها يحصل السعادة الحقيقية لبلوغ كماله، فهو يرى بأنّ الحرّية المطلقة والفردية داخلية ضمن المدينة الجاهلة التي يعمل فيها الإنسان على هواه، ويفعل ما يشاء من دون رادع ولا مانع، ولما تجلبه هذه الحرّية من اختلاف للآراء وتشتتها، وبالتالي سوف تزول الروحية الجماعية التعاونية.

10- فرّق العلامة الطباطبائي بين الحرّية الغربية والحرّية الإسلامية، فالإنسان بما أنّه تحكمه طبيعته الاجتماعية وتُحكم إرادته وأفعاله وتجّره إلى الخضوع لقوانينها، هي نفسها الطبيعة التي أطلقت له العنان لإرادته وأفعاله، هذه القوانين التي قيّدت حرّية الإنسان عن طريق الشعارات الرثانة والمزيفة بداعي التمتع المادّي، وبجعل الحرّية الأخلاقية الفردية هي الأساس والمحور، بعيداً عن حرّية المعتقد والفكر من حيث الالتزام بها وبلوازمها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: د. محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية للطبع والنشر، ط 2، القاهرة، 1964 م.

ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، ط 3، بيروت، 1414 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979 م.

إمام، عبد الفتاح، توماس هوبز فيلسوف العقلانية سلسلة الفكر المعاصر، دار الثقافة، ط 1، القاهرة، 1985 م.

بسيوني، سعيد أبو الفتوح محمد، الحرية الاقتصادية في الإسلام وأثرها في التنمية، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، مصر، 1988 م.

بوعزة، الطيب، نقد الليبرالية، تنوير للنشر والإعلام، ط 1، القاهرة، 2013 م.

بيرم، د. عيسى، الحريات العامة وحقوق الإنسان بين النص والواقع، دار المنهل اللبناني.

الترمانيني، عبد السلام، حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية، دار الكتاب الجديد، لبنان.

حنا فاخوري و خليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، ط 3، بيروت، 1993 م.

الخطيب، حورية يونس، الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للطباعة والنشر، قبرص ليماسول، ط 1، 1993 م.

خضر، د. خضر، مدخل إلى الحريات العامة وحقوق الإنسان، المؤسسة الحديثة للكتاب، طرابلس - لبنان.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، ط 1، بيروت، 1983 م.

الخوئي، أبو القاسم، مباني تكملة منهاج الصالحين، المطبعة العلمية، ط 2، قم، 1396 ش.

- رسل، برتراند، حكمة الغرب، ترجمة: د. فؤاد زكريا، عالم المعرفة، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، كانون الثاني 1978 م.
- رسل، برتراند، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: زكي نجيب، راجعه: أحمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2010 م.
- روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي، مصر، 2012 م.
- الزحيلي، د. وهبة، حق الحرية في العالم، دار الفكر، ط 4، دمشق، 2007 م.
- السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 7، قم، 1430 هـ.
- سبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة: حسن حنفي، مراجعة: فؤاد زكريا، مؤسسة هنداوي، مصر، 2020 م.
- سترومبرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوروبي الحديث (1601 - 1977)، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، ط 3، القاهرة، 1994 م.
- الصدر، السيد محمدباقر، اقتصادنا، مكتب الإعلام الإسلامي، ط 2، مشهد، 1425 هـ.
- صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، بيروت، 1390 هـ.
- طبلية، القطب محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، دار الفكر العربي، ط 1، القاهرة، 1976 م.
- الطويل، د. توفيق، جون ستيورت ميل، دار المعارف، مصر.
- العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 5، 2012 م.
- العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، ط 1، دمشق.
- الفارابي، أبونصر، السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات، تحقيق: الدكتور فوزي مري نجار، المطبعة الكاثوليكية، ط 1، بيروت، 1964 م.

الفارابي، أبونصر، رسالة التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق: الدكتور سحبان خليفات، منشورات الجامعة الأردنية، ط 1، عمان، 1987 م.

الفارابي، أبونصر، آراء المدينة الفاضلة ومضاداتها، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012 م.

الفارابي، أبونصر، الملّة ونصوص أخرى، تحقيق: محسن مهدي، دار المشرق، ط 2، بيروت، 1991 م.

القرشي، باقر شريف، النظام السياسي في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، ط 2، بيروت، 1987 م.

كانط، إيمانويل، الدين في حدود مجرد العقل، ترجمة: فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، 2012 م.

كون، إيغور، معجم علم الأخلاق، ترجمة: توفيق سلّوم، دار التقدم، موسكو، 1994 م.

المانع، د. مانع، القيم بين الإسلام والغرب.. دراسة تأصيلية مقارنة، دار الفضيلة، ط 1، الرياض، 2005 م.

مذكور، الدكتور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار إحياء الكتب العربية، مصر.

نيتشه، فريدريك، أصل الأخلاق وفصلها، ترجمة: حسن قبيسي، بلا.

هايك، فريدريك، الطريق إلى العبودية، ترجمة: محمد مصطفى غنيم، دار الشروق، ط 1، بيروت، 1994 م.

The system of the Philosophy of Islamic humanities based on the four causes

Reza Eshaqi

PhD student in Islamic philosophy, Imam Khomeini Institute for Education and Research, Iran.

E-mail: eshagi1001@gmail.com

Abstract

The study is based on the assumption that science in its systematic sense is a potential, gradual and changing reality; therefore, we can distinguish between four elements in it: doer, potential, form and purpose. And this is according to a systematic analytical approach to the requirements of these four elements from an Islamic point of view. Our approach will be based on theoretical frameworks and predetermined premises. And since the fact that human relations are of a networked reality, the discussion of this topic will not be from one angle, but, due to the reality and the studied topic, this discussion will be organized and multifaceted. We will also distinguish between man as a subject in the humanities from man as a subject in the empirical sciences. Therefore, characteristics such as choice and self-awareness will make the presenting theories about man more complicated than natural subjects, and will go beyond the sources of knowledge, used to confirm or refute the theories that are limited to experience and its consequences, to, revelation and the traditions of the Infallible as reliable sources to prove the theories put forward. The direct purpose of human sciences is to show the various man's relationships and behaviors in the individual and social sphere. As for the indirect purpose, it is the changing if the existing situation into the desired Islamic situation. Given these direct and indirect purposes, science is formed from holistic and organized issues, guiding issues and descriptive issues.

Keywords: Islamic humanities, systems, philosophy of science, the four causes.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 187-215

Received: 06/04/2022 | Accepted: 29/04/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



نظام فلسفة العلوم الإنسانية الإسلامية استنادًا للعلل الأربع

رضا إسحاق

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

البريد الإلكتروني: eshagi1001@gmail.com

الخلاصة

البحث مؤسس على فرضية أنّ العلم بمعناه المنظّم هو حقيقة ممكنة، تدرّجية ومتغيّرة؛ ولهذا يمكن أن نميّز بين أربعة عناصر فيه: الفاعل، والقابل، والصورة والغاية، وهذا من خلال مقارنة تحليلية منهجية لمقتضيات وإلزامات هذه العناصر الأربعة ومقاربتها من وجهة نظر إسلامية. مقاربتنا هذه ستكون استنادًا إلى الأطر النظرية والمباني المعينة مسبقًا، وبناءً على كون العلاقات الإنسانية ذات حقيقة شبكية، فإنّ معالجة هذا البحث لن تكون من زاوية واحدة، بل بالنظر إلى الواقع والموضوع المدروس، وستكون هذه المعالجة منظّمة ومتعدّدة الجوانب. سنميّز كذلك بين الإنسان كموضوع في العلوم الإنسانية عن الإنسان كموضوع للعلوم التجريبية؛ لهذا فإنّ خصائص كالاختيار والوعي الذاتي ستجعل تقديم نظريات حول الإنسان أعقد من الموضوعات الطبيعية، وستتجاوز مصادر المعرفة المستخدمة لتأييد أو لتكذيب النظريات المنحصرة في التجربة ومعطياتها، إلى الشهود والوحي وكلام المعصومين كمصادر معتبرة لإثبات النظريات المطروحة. والغاية المباشرة للعلوم الإنسانية هي تبيين علاقات وسلوكيات الإنسان المختلفة في المجال الفردي والاجتماعي، أمّا الغاية غير المباشرة فهي تغيير الوضع الموجود إلى الوضع الإسلامي المطلوب، وبالنظر إلى هذه الغايات المباشرة وغير المباشرة، يتشكّل العلم من قضايا كليّة ومنظّمة ومن قضايا إرشادية وقضايا وصفية.

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية الإسلامية، النظم، فلسفة العلم، العلل الأربع.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 187 - 215

استلام: 2022/08/03 | القبول: 2022/09/16 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

علاقة العلم والدين هي إحدى المسائل المهمة والمعاصرة في فلسفة الدين، وعلى غرار سائر المسائل المطروحة في فلسفة الدين التي تهتمّ ببحث علاقة الدين مع سائر العناصر المؤثرة في الحياة الإنسانية كالأخلاق والسياسة و...، تقدّم هذه المسألة أجوبةً مختلفةً من طرف المفكرين، ويمكن تصنيف المقاربات الكليّة للإجابة على هذه المسألة في أربعة آراء: التباين، والتعارض، والتداخل والتفاعل، فبينما عدّ بعض الفلاسفة التحليليون مجالي العلم والدين مستقلّين وصوّروهما على أنّهما جزيرتين مستقلّتين عن بعضهما، عدّ بعض الطبيعيين والمادّيين العلميين هذه العلاقة علاقة تعارض وتضادّ، أي أنّه حتّى مع وجود مجال أو مجالات مشتركة بين العلم والدين، فإنّ إجابات كلّ من العلم والدين على هذه المسائل متعارضة وغير قابلة للجمع، كما هناك فئة أخرى تعتقد بالتداخل بين هذين المجالين، ويرون أنّ العلم بكلّ فروعِهِ يدخل في مجال الدين، أمّا النظرية الرابعة فهي القائلة بالتفاعل والعلاقة المتبادلة بين هذين المجالين، حيث إنّ العلم والدين حتّى إن كان لهما هويتان ونظامان مستقلّان عن بعضهما، إلّا أنّ هناك علاقة تفاعليّة وإيجابية بينهما، ويمكن لكلّ منهما بالنظر إلى إمكاناته أن يترك آثارًا إيجابية ومفيدة في المجال الآخر.

فيما يخصّ الرأي القائل بالتفاعل، يتضمّن في طياته مباحث ونقاشات تقع تحت عنوان العلم الديني أو أسلمة العلوم على غرار العلاقة الأحادية والتأثير والتأثر المتبادلين وتأثير الدين ودوره في العلم، فالعلم الديني عنوان عامّ يتضمّن دور الدين في العلوم أعمّ من الطبيعية منها والإنسانية، لكن هناك قسم من الدراسات تتناول تأثير الدين في العلوم الإنسانية بشكل أخصّ، وهي تلك العلوم التي تهتمّ بدراسة السلوكيات الاختيارية للإنسان وشؤونهِ الإنسانية.

إحدى المقدمات اللازمة لاكتشاف تأثير الدين في العلوم وإنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية، هي كشف وتعيين المجالات التي تقبل التأثير في العلوم، وبعد التعرّف عليها، تتحقّق عملية إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية بشكل أكمل. في هذا الصدد تعتبر عملية التأسيس للنظرية في العلوم وكيفية تشكّل النظريات العلمية أحد المجالات المهمة التي نالت اهتمام الكثير من فلاسفة العلم في العقود القليلة السابقة، والاهتمام بهذه العملية يساعدنا على التعرّف على الأركان والعناصر المختلفة المطروحة في علم ما، ومن هنا كانت من اللوازم والأرضيات الأساسية للعلوم الإنسانية الإسلامية.

ولمزيد من التوضيح، يمكن تقسيم السؤالات البحثية بشكل كلي إلى ثلاثة أقسام: "السؤال عن الماهية"، "السؤال عن اللم"، "السؤال عن الكيفية"، يصف "السؤال عن الماهية" الوضع الموجود، ويبين أجزاء وعناصر الشيء المراد دراسته، ويتكفل "السؤال عن اللم" بالفهم والتبيين: لماذا جرى هذا؟ لماذا يتصرف هكذا؟ لماذا يتغير؟ أو لماذا بقي ثابتاً؟ ولماذا ترتبت عنه هذه النتائج الخاصة؟ أمّا "السؤال عن الكيفية" فهو بصدد التدخل، ويسأل عن الكيفية التي يمكن أن يصبح بها الموضوع محلّ الدراسة مختلفاً؟ كيف يمكن تغييره في اتجاه معين؟ أو كيف يمكن الحؤول دون تغييره، أو التسريع من وتيرة تغييره أو إبطاؤها؟

هناك نقطة حول هذه الأسئلة لها أهمية كبيرة وهي أنّ بين هذه الأقسام الثلاثة من السؤالات نوع من الترتيب المنطقي، يعني أنّ السؤال عن "كيفية التدخل وتغيير موضوع ما" هو فرع عن السؤال عن "لمية الموضوع وفهمه" والسؤال عن "اللمية" هو فرع عن "فهم ماهية الموضوع". [بليكي، حسني، إيمان وماجدي، پاراداييم های تحقیق در علوم انسانی، ص 264]

وبالنظر إلى أنّ هدف البحث الحالي هو تهيئة الأرضية لمعرفة الدور الذي يمارسه الدين في العلوم الإنسانية، والذي يمكن أن يعدّ نفسه سؤالاً تدخلياً، ويعتبر بتعبير آخر "سؤالاً عن الكيفية"، وبالنظر من ناحية أخرى إلى أنّ هذه التهيئة لا تيسر إلا عن طريق "الأسئلة عن اللم"، وبأخذ هاتين النقطتين بعين الاعتبار، يتبين أنّ المحور الأساسي لهذا البحث هو الإجابة عن "الأسئلة من النوع الثاني وبيان اللم المتعلّقة بالعلم؛ لهذا فإنّ المقال الذي بين يديك يتضمّن بالإضافة إلى جانب فلسفته الدينية - التي تهيئ، حسب المنظار المذكور، الأرضية للبحث عن علاقة العلم والدين وكيفية إنتاج العلوم الإنسانية - جانباً يهتم بفلسفة العلم بشكل عامّ وفلسفة العلوم الإنسانية بشكل خاصّ.

النقطة التي يجدر الانتباه إليها في فلسفة العلم هي أنّ فلسفة العلم هي من جهة وصفية وتقريرية، أي تستقصي وضع العلوم الإنسانية وتقدّم التقارير حولها، ومن جهة أخرى تقدّم الإرشادات، وتقرّر النظريات بشكل استراتيجي؛ أي أنّها أحياناً تفتح أمام العلم مسارات متعدّدة، وتمنع أحياناً أخرى العلم من أن يطوي بعض المسارات، وبنفس الطريقة تُعدّ أحياناً الإمكانيات لتقييم العلم، وتدرس أحياناً أخرى الإمكانيات والمعايير المتبعة في العلم.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: ماهية العلم والعلوم الإنسانية

للعلم اصطلاحات مختلفة، وما نقصده منها في هذا المقال هو العلم كنظام من العناصر والأجزاء المرتبطة؛ توضيح ذلك أن العلم بمعنى المعرفة المطابقة للواقع وليس الحالة النفسية يتضمّن اصطلاحاً يستخدم في بحوث على غرار العلوم الإنسانية الإسلامية، وفقاً لهذا الاصطلاح لا يطلق على القضايا المعرفية المنفردة علماً، بل العلم عبارة عن مجموعة من المسائل أو القضايا التي تشترك في محور خاص، وقد يكون هذا المحور هو الموضوع، الهدف أو أي مناسبة تربط القضايا المشتتة مع بعضها [مصباح اليزدي، رابطه علم و دين، ص 70]، العلم في هذا الاصطلاح يأخذ شكل شبيهاً بالجهاز أو النظام، ويشتمل على أركان وعناصر متعدّدة ومرتبطة في الوقت نفسه؛ هذا النظام من العناصر والعلاقات يسعى فيه الباحث لاكتشاف الواقع من خلال معالجة موضوع معيّن ومشخص بغرض التعرف عليه واكتشافه بالاستناد إلى ذلك العلم واستخدام الأدوات المنهجية والمعرفية المختلفة، ومن بين هذه العناصر المعرفية، تشكّل بعض المعارف الأساسية الوجودية، المعرفية والقيمية قاعدة مبنى النظريات الأخرى، وتلعب دوراً مؤثراً في ترتيب النتائج واستخراجها.

ونقصد من العلوم الإنسانية في هذا المقال، العلوم التي يتمثّل موضوعها في الغاية والفاعل، وكذلك الإنسان وسلوكاته، طبعاً السلوكات الإنسانية للإنسان، والسلوكات أعمّ من الباطنية الجوانحية والظاهرية الجوارحية، قد تكون أحياناً فردية، وأحياناً اجتماعية وجمعية، بل وأحياناً أخرى حتّى في التعامل مع المحيط والعالم [شريفى، مبانى علوم انسانى اسلامى، ص 117]، وأعمّ من أن يكون منهج الفهم والوصف والتبيين في هذه العلوم عقلياً (أعمّ من التجري والبرهاني) أو نقلياً.

ثانياً: العلل الأربع: الفاعلية والمادية والصورية والغائية

أسئلة "اللم" هي أسئلة تروم التبيين، بمعنى البحث عن العلة، والبحث عن العلة فرع عن البحث الوجودي حول العلة والمعلول، وهو قائم على البحوث الفلسفية، حيث تقسّم العلة حسب أحد التقسيمات إلى علة فاعلية، وعلة صورية، وعلة مادية وعلة غائية، وموضوع هذا التقسيم هو كلّ الموجودات الممكنة التدريجية؛ أي كلّ موجود متحرّك، ويعرض عليه التغيّر والتدرّج. [راجع: مصباح اليزدي، العلة الغائية، مجلة نور العلم، العدد 14، ص 8 - 17، المنهج الجديد

العلّة المادّية تعني الموضوع الذي لديه قابلية للحركة والتغيّر، والعلّة الصورية هي تلك الفعلية الجديدة الحاصلة من الحركة، أمّا العلة الغائية فهي التي تعيّن اتجاه الحركة، والحركة هي مقدّمة لتحقيقها، أمّا القوّة التي تصدر منها الحركة فهي العلة الفاعلية، ومع أنّ تحديد هذا العدد من العلل للظواهر الممكنة التدريجية ليس على أساس الحصر العقلي، بل على أساس الاستقراء، إلّا أنّ كلّ واحد منها يستند إلى ركيزة فلسفية وعقلية؛ فالعلة الفاعلية تستند إل حاجة كلّ موجود ممكن إلى فاعلٍ موجدٍ وتسعى لإنكار الصدفة والاتفاق في ظهور الموجودات، وتُطرح العلة الغائية بناءً على وجود الفاعل واختياره، أمّا العلة الصورية فتشير إلى نتيجة التغيّر والحركة، وتعدّ العلة المادّية المهدّ للحركة. ويتميّز هذا التقسيم بانسجامه حيث ينظر إلى الموضوعات نظرة عملياتية ومنظّمة، وعن طريق هذه النظرة يمكن اكتشاف عملية تشكّل الظواهر المختلفة.

انطلاقاً من هذه المقدمة، إذا نظرنا بهذه النظرة إلى كلّ ما يدخل من الناحية المعرفية في علم ما، يمكننا أن نميّز في العلم (بمعناه المنهجي والمنظّم) أربعة عناصر عن بعضها: القابل أو المادّة، والصورة، والفاعل والغاية، ومن الضروري الانتباه لهذه النقطة وهو أنّه حتّى وإن كانت النظرة البدوية لهذه العلل وتقسيمها يخصّ الموجودات المادّية الجسمانية، لكن وبإعمال بعض الدقّة سيُتبيّن أنّها لا تختصّ بها، على سبيل المثال، يميّز المنطقة في المنطق بين مادّة القياس وصورته؛ لهذا فالأصل أنّه كلّما كان هناك تركيب متقومّ بأجزاء ويكون هناك تقدّم وتأخر بينها وبين الكلّ، يمكن أن نفكّك بين الأجزاء المشكلة لهذا التركيب وحاصله، كما يمكن أن نحلّل قضيةً ذهنيّةً مع كونها ذهنيّةً إلى مفردات وأجزاء، واعتبار تلك الأجزاء علّة مادّية والهيئة المؤلّفة صورةً، كذلك العلم باعتباره نظاماً تدريجياً فهو ليس مستثنى من هذه القاعدة، ويكون مشكّلاً من هذه العناصر لا محالة، فالعالم الذي يعمل على حلّ مسألة ما، أو يقوم بالاستدلال أو بتقديم تعريف ما، لديه سلسلة إجراءات يقوم فيها بوظيفته العلمية فيما يخص نسبة المحمولات إلى الموضوعات، والتالي إلى المقدّم وبقية الأطراف المنفصلة إلى بعضها، هذا العمل لديه من جهة بنى أو مرتكزات، وكذلك أسس بعضها جزء من مصادر ذلك العلم، وأخرى مبادئ للاستدلال فيه، ويمكن كذلك تصوّر غايات لهذا العلم وهذه العملية، ولمعرفة كل هذه العناصر نرجع إلى فلسفة العلم؛ ولهذا فإنّنا نواجه في فلسفة العلم معرفة حول العلم تتجاوز العلم وتتجاوز الموضوع، في هذه المعرفة يتّضح موضوع العلم المنظور، مبادئ وعناصر وكذلك أسلوب التحليل والتركيب والنظام الاستدلالي والنظام البحثي ونظام التقييم في

ذلك العلم وفي عمله، وبالنظر إلى هذه النقاط سنقوم في هذا المقال بوصف العناصر الأربعة: الفاعل، والغاية، والمادة والصورة في العلوم من وجهة نظر فلسفة العلم في العلوم الإنسانية والاجتماعية الموجودة، وسنشير بقدر الإمكان إلى الامكانات والقابليات التي يمكن أن تكون لها في إطار المباني الإسلامية.

ثالثاً: سابقة البحث وضرورته

عند ملاحظة وفحص المصادر الموجودة والمتربطة بسابقة البحث الحاضر نصل إلى نتيجة مفادها أن لا أحد من هذه المصادر تطرّق إلى فلسفة العلوم بشكل مفصل بأخذ جميع الجهات الأربع للعلل بعين الاعتبار، وحيث إنّ طرح فلسفة العلم ضمن مقياس العلل الأربع، ينسجم كثيراً مع النظرة العملية والمنظمة للعلم، فإنّ دراستها تصبح ضرورية، وفي هذا الصدد هناك نقطتان إذا أخذنا بعين الاعتبار تتّضح ضرورة البحث الحالي؛ النقطة الأولى هي النقص في البحوث المنشورة في فلسفة العلم، حيث إنّ هذه المباحث لم تقدّم بصورة متعلّقة بالفلسفة المطلقة، ولأنّ البراديغمات المسيطرة على العلوم الاجتماعية الفعلية مبنية على النسبية المعرفية إلى حدّ ما، فإن وجود أمر مسلّم وثابت باعتباره فلسفة مطلقة وثابتة غير مستساغ، أمّا في المقاربة الإسلامية والفلسفة الإسلامية فإنّه قد تمّ الاهتمام بمباحث نظرية المعرفة والوجود بشكل عميق، بحيث يمكن طبقاً لها أن تطرح فلسفة علم منسجمة وثابتة وقابلة للدفاع، أمّا النقطة الثانية فهي أنّه في المباحث التي أجريت في فلسفة العلم، لم تدرس علل علم ما من جميع جوانبها المختلفة، ولم يجر الاهتمام بالتفكيك بين كلّ جزء وعنصر من العلم وتأثيره وتأثره، في حين أنّ الاهتمام بكلّ عنصر من هذه العناصر والدور الذي يلعبه كلّ منها في ارتباطه بالعناصر الأخرى يضع بين أيدينا معرفة أكثر جامعية حول العلم وعملية تشكيل النظريات العلمية.

رابعاً: ملاك إسلامية فلسفة العلم

المسألة الأخرى التي يجب تبينها قبل الورود في المباحث الأساسية لهذا المقال، هي ملاك كون فلسفة العلم التي نبحثها إسلامية، وبتعبير آخر عندما نطرح بحث فلسفة العلم أو العلل الأربع للعلم، ثمّ ننسبها للإسلام، فما هو ملاك هذه النسبة؟ الإجابة على هذه السؤال تقودنا إلى سؤال آخر وهو ما هو ملاك نسبة وحمل محمول على موضوع، والإجابة الإجمالية على هذا السؤال هو أنّه في الحمل والإسناد الحقيقي الذي نعبر عنه بـ "إسناد شيء

إلى ما هو له" يجب أن يكون هناك اتحاد ما بين الموضوع والمحمول، هذا الاتحاد يمكن أن يكون اتحاداً صدورياً (إيجادياً)، إنتزاعياً أو حلولياً⁽¹⁾ [الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، ج 1، ص 60]. بالنظر إلى هذه النقطة، بما أن فلسفة العلم المقصودة مقتبسة من الفلسفة الإسلامية، فإنّ ينتج لدينا أن فلسفة العلم هذه تتّصف كذلك بكونها إسلامية، أمّا لماذا نعتبر الفلسفة المطلقة إسلامية؟ فإنّ هذه المسألة لا بدّ أن تدرس في محلّ آخر، لكن يمكن الإشارة بشكل مختصر إلى أنّه بالنظر إلى العناصر المختلفة المطروحة في عملية طرح ودراسة النظريات الفلسفية، فإنّ كون الفلسفة إسلامية في بعض جوانبها راجع إلى طرح المسائل من طرف المعارف الإسلامية، وفي بعض الحالات إلى طرح فرضيات، وحتى تقديم تحليلات مناسبة للإجابة على المسائل الفلسفية من قبل المعارف الدينية، وفي بعض الحالات كذلك بسبب انسجام وتوافق مطالبها مع المعارف الإسلامية.

ومن المسائل التي لا بدّ من الانتباه إليها عند البحث في أسلمة العلوم هي ما يخصّ العلم الشامل والقضايا الضرورية كمبدأ العلية، ومبدأ الهوية، ومبدأ امتناع اجتماع النقيضين وسائر المبادئ النظرية والعملية البديهية، يبدو أنّ السعي إلى ديننتها وأسلمتها لا طائل منه، وهذه المبادئ والقواعد هي مبانٍ وأسسٌ مشتركة بين الدين والعقل، ونفس مطابقتها وتناظرها فيما بينه نفسه ملاك لكونها دينية، وهذا ما يقصد بالقول أنّ الفلسفة المطلقة ومبدأ الرؤية الكونية يولد حرّاً [جوادى آملی، اسلام و محیط زیست، ص 107]؛ لهذا فإنّ مسألة الأسلمة أو الديننة تطرح في حقل العلم الاكتسابي والنظري في الحالات التي يتدخل فيها الدين باعتباره عاملاً معرفياً في العناصر الداخلة في العلم، ويؤدي إلى اتصافها بكونها دينية.

المبحث الثاني: القسم المادّي - المحتوائي للعلم

الهدف من دراسة القسم المادّي من العلم هو طرح مباحث يهتم بها في إطار العلم كقاعدة فكرية ومعلوماتية ومصدر لأي عملية تنظيم وإنتاج علمي.

1- المقصود من الاتحاد الصدوري والإيجادي هو أن يكون المحمول (الصفة) أمراً صادراً من الموضوع، وتكون بينهما علاقة فعل وفاعل، مثلاً عندما يقال: زيد ضارب، فإنّ حقيقة زيد والضرب باعتباره فعلاً له هي اتحاد صدوري، وهذا ما صحّح نسبت الضرب لزيد، والمقصود بالاتحاد الانتزاعي هو أن يكون المحمول (الصفة) منتزعة من ذات الموضوع وتحمل عليه، مثل أن يقال: زيد سابق، فالمحمول انتزع بمقايضة وقياس نسبة الموضوع إلى أمور أخرى، ثم حمل واتحد معه دون أن يكون السبق فعل زيد أو حلّ فيه، وفي النهاية يقصد من الاتحاد الحلولي هو أن المحمول (الصفة) حلّت في ذات الموضوع، مثل الجسم الأبيض، حيث يتحد البياض مع الجسم بالحلول فيه، وهو ما يصحّح النسبة والحمل.

أولاً: تحديد الموضوع

لا بدّ لكل باحث ومحقّق يسعى لتحقيق الغاية والهدف المرجوّ من بحثه بالشكل المطلوب، أن يأخذ قسمًا محدودًا من الواقع كموضوع لبحثه، وكلّ من يدّعي أنّه درس وفحص الواقع بشكل كامل من جميع جوانبه وزواياه، فإنّ ادّعاءه هذا لا يتناسب وإمكانات واستعدادات الإنسان الممكن غير الكامل؛ لهذا لا بدّ له أن يختار قسمًا محدّدًا من الواقع كموضوع أو مسألة لبحثه، ويقوم استنادًا إلى المصادر المعرفية التي يملكها وسوابقه العلمية باكتشاف بقية الزوايا والقوانين العليّة في هذا المجال الخاصّ، وحيث إنّ في المواضيع المختلفة للبحث هناك بعض المسائل والقضايا التي تشكّل مبنى وأساسًا لقضايا ومسائل أخرى، وتشكّل البحوث المستقبلية على أساسها، فإنّ معرفة الإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية مقدّم على مسائل العلوم الإنسانية والنظريات المطروحة فيها، ولديها دورٌ مؤثّرٌ فيها، وتعدّ معرفة حقيقة الإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية أرضيّة ومادّةً وقابلًا يمكن استكشافه من خلال دراسات مختلفة، وبدهي أنّ معرفة الإنسان في النظرة الإسلامية يضع بين يدي الباحث موضوعًا يختلف عمّا هو في بقية الآراء المادّية والإلحادية، ويتزايد وضوح أهمية هذا الاختلاف إذا علمنا أنّ هيكلة جميع القضايا في علم ما تتعلّق بموضوع أو موضوعات تعتبر أساسًا لها، وجميع مختصّات العلم ومحمولاته ونسبه وروابطه هي في الحقيقة تعيّنات وعوارض وأحكام ذلك الموضوع؛ ولهذا فإنّ أقلّ تغيّر وتحوّل في الموضوع يسبب تغيرًا في هيكل العلم، كما أنّ توسّع العلم يتبع توسّع الموضوع أو الموضوعات. [عابدي شاهرودي، سنجش و اكتشاف، ص 24]

وحيث إنّ خصوصيات الموضوع يمكن أن يكون لها دورٌ حاسمٌ في طرق كسب العلم، أو ما يصطلح عليه بالمنهجية، فإنّ إحدى المسائل المهمّة كذلك التي تطرح في فلسفة منهجية البحث في العلوم الإنسانية حول موضوع العلوم الإنسانية والاجتماعية هي مسألة تكافؤ أو عدم تكافؤ موضوعات العلوم الاجتماعية والطبيعية، وهذه المسألة تتبيّن أهمّيّتها في مجال المنهجية، ويعني التكافؤ أن يكون المنهج العلمي قابلًا للإجراء بالتكافؤ في كليهما، أمّا عدم التكافؤ فهو يعني أنّه بسبب اختلاف الموضوع لا بدّ من الاستعانة بمناهج مختلفة لحلّ المسألة.

إذا أخذنا الأفعال والسلوكات الإنسانية للإنسان كموضوع للعلوم الإنسانية، فإنّ دراسة الخصائص الإنسانية للإنسان سيكون ضروريًا لمعرفة علل وأهداف وأرضية هذه الأفعال والسلوكات؛ توضيح ذلك أنّ سلوكات الإنسان لما كانت ظواهر ممكنة ناتجة عن علل، ولا

بدّ من أجل تبينها أخذ عللها وأرضياتها بعين الاعتبار، سيكون للمعرفة الصحيحة للإنسان كعامل وفاعل لهذه السلوكات دورًا أساسيًا في تبين علل سلوكاته، ويتمّ في الأخير تبين النظريات المطروحة في هذا الصدد. حسب رؤية الإسلام، يتمتع الإنسان بخصائص خاصّة تجعله أفضل من سائر موجودات هذا العلم، ويؤدّي الانتباه إلى هذه الخصيصة إلى الحصول على تبيّنات مختلفة حول سلوك الإنسان، وفي الحقيقة تطرح هنا مسألتان: أوّلها مسألة أصل الخصائص الإنسانية للإنسان أو المباني الأنثروبولوجية للعلوم الإنسانية، وما هي الرؤية والوصف الذي يقدّمها الإسلام حول الإنسان مقارنة بالمقاربات التجريبية والمادّية للعلم، أمّا المسألة الثانية فهي كيف تتدخل هذه الخصائص في التبيين والنظريات المطروحة في العلوم الإنسانية، وحيث إنّ المسألة الثانية مبنية على المسألة الأولى، ونحن نعلم أنّ الإنسان في الرؤية الإسلامية يختلف عن الإنسان في الرؤى غير الإسلامية، وجب الإشارة إلى الخصائص الإنسانية للإنسان من وجهة نظر إسلامية.

مجمل الخصائص الأنطولوجية للإنسان في الرؤية الإسلامية هو أنّ الإنسان ليس موجودًا متروكًا سدى وليس مقطوعًا عن أصله، بل إنّ خلقه من طرف الله، والهدف من خلقه هو أن يصل إلى كماله المطلوب، وبما أنّ هذا الكمال يحصل عن طريق الاختيار فقد خلق الإنسان مختارًا. الخصيصة المهمّة الأخرى للإنسان في المقاربة الإسلامية هو الاعتقاد بالبعد غير المادّي للإنسان، وهذا يعني أنّ الإنسان لديه بالإضافة إلى الجسم روحًا ونفسًا مجرّدة عن المادّة، بل إنّ الروح هي التي تشكّل الهوية الحقيقية للإنسان، وبموجب قابليات هذه الروح ولياقتها وتعاليتها وكمالها الذي يحصل لها في ضوء اختيارها، جعل الله لها مرتبة ومنزلة كبيرة في نظام الخلقة ونصّبها مقام الخلافة الإلهية.

وبالنظر إلى هذه الخصوصيات نصل إلى نتيجة مفادها أنّ الإنسان باعتباره موضوعًا للعلوم الإنسانية، وبالنظر لماهيته، فهو موجود مختلف عن الموضوعات الطبيعية، فوجود عنصر الاختيار من جهة، ووسعة مجاله حيث يمتدّ إلى المجال الجمعي والتاريخي والحضاري، وتأثيره وطلبه للكمال من جهة أخرى؛ توجد فيه تعقيدات خاصّة تجعل دراستنا لفهم وتبيين السلوكات الإنسانية أصعب بكثير من موضوعات العلوم الطبيعية، فهي موضوعات تتمتع بمجدة وموضوعية أكثر، وهذه التعقيدات والصعوبات نفسها تبعث على الانتباه إلى هذه المسألة، وهي أنّه في نظرية المعرفة لن يكون الاتّكاء على المعارف التجريبية الخاصّة بالإنسان حلًا مناسبًا، ولا بدّ في هذا المجال من الاستناد إلى مصادر المعرفة الوحيانية.

النقطة الأخرى التي يجدر الإشارة إليها فيما يخص دراسة الإنسان في العلوم الإنسانية هو التمييز بين الإنسان الموجود والإنسان المطلوب، فبعض الخصوصيات المطروحة في المعارف الإسلامية تشير إلى القابليات والاستعدادات التي يتمتع بها الإنسان، وتصف الإنسان المطلوب من وجهة نظر الإسلام، ولكن بما أن لوازم بعض هذه الخصائص نفسها هو تأثر الإنسان وجهله وانحرافه عن المسير الأصلي، كان لا بدّ خلال دراسة وتبيين سلوكات الإنسان الموجود الانتباه لهذه العوامل والوقائع كذلك، وتبيين الإنسان وسلوكاته على أساس الواقع الموجود لكي يتيسّر لنا الطريق نحو تغييره والوصول إلى الإنسان المطلوب.

ثانيًا: نظرية المعرفة

يحتاج الباحث من أجل الوصول إلى القضايا الكلية وحلّ المسائل المختلفة المطروحة في مجال الموضوع المراد دراسته، إلى الرجوع إلى معطيات معتبرة، والتي بالنظر إليها وباستخذ مناهج متناسبة معها يشرع في اكتشاف الموضوع والتنظير حوله، لهذا يمكن اعتبار هذه المعطيات والمصادر المعلوماتية كأحد الأرصيات التي يحتاجها الباحث للوصول إلى هدفه، ولا بدّ أن يتخذ تجاهها موقفًا ينحدر تحت عنوان نظرية المعرفة العلمية. أمّا السؤال الذي نسعى للإجابة عليه في عنوان نظرية المعرفة هو: إلى أيّ نوع من الشواهد والمعطيات والمصادر المعلوماتية يمكن للباحث أن يرجع في عملية إنتاج العلم بحيث يكون العلم الناتج عنها لديه اعتبار؟ ويقربّ الباحث من غايات العلم.

الخصيصة المشتركة للمقاربات الثلاثة المطروحة في العلوم الإنسانية الغربية، أي المقاربة الوضعية، التأويلية والنقدية في نظرية المعرفة هو أنها تجريبية جميعها، وكلّ واحد منها لديه جذور في الواقع القابل للمشاهدة، العلامات، الأصوات، السلوكات، الأوضاع، مباحث وإقدام الأفراد [نيومن، دانائى فرد، وكاظمى، شيوهاى پژوهش اجتماعى: رويكردهاى كمى وكيفى، ص 222] أمّا المسألة المهمّة فهي: ما هي الأسباب والعوامل التي أدّت إلى هذا النوع من نظرية المعرفة؟ كإجابة يمكن الإشارة من جهة إلى المقاربة والمبنى الوجودي لهذه المقاربات الثلاثة، ومن جهة أخرى إلى الأنثروبولوجيا المقترحة من طرف هذه المقاربات كفاعل لهذه البحوث العلمية؛ توضيح ذلك أنّ الشخص إذا لم يكن يعتقد بالحقائق الماورائية، لن يكون معتقدًا بحقيقة يُحتاج فيها إلى المعرفة غير الحسية، وكذلك إذا كان للشخص نظرة تجريبية حول الإنسان، ويفسّر جميع حركات الإنسان على أساس أفعاله الفيزيائية والكيميائية، فهو سيهمل حتمًا فاعلية الإنسان وقدرته على الوصول إلى معرفة خارجة عن القوى الحسية الظاهرية،

وبالنظر إلى هذه النقطة فإنّ الجواب الصحيح على السؤال: ما هي الخصوصيات التي تتمتع بها المصادر المعرفية؟ مبني من جهة على التحليل الصحيح لساحاته الوجودية، ومن جهة أخرى الاعتراف ومعرفة الأبعاد والزوايا غير المادية لوجود الإنسان باعتباره فاعلاً للمعرفة، وعلى أساس نظرة الإسلام، ليس العالم منحصرًا في عالم المادة أو بتعبير القرآن في عالم الشهادة، بل يعتقد بوجود أشد وأقوى لموجودات عالم الغيب، والله بمقتضى حكمته البالغة قد وهب الإنسان كذلك الأنظمة المعرفية اللازمة لمعرفة هذين العالمين؛ طبعًا معرفة الإنسان لهذين العالمين هو من جهة تشكيكي وذو مراتب، ومن جهة أخرى بالقوة قياسًا إلى المراتب العليا وتحتاج لأن تصل إلى الفعلية.

وبالنظر إلى هذه الرؤية الوجودية، يمكن تقسيم مصادر معرفة الإنسان المباشرة التي لا تحتاج إلى وساطة إلى أربعة أقسام: 1- الشهود أو الإدراك الحسوري، 2- الإدراك الحسي الذي يحصل عن طريق الحواس الظاهرية 3- الإدراك الحسي الذي يحصل عن طريق الحواس الباطنية؛ كالتذكر، الحفظ والتخيّل، 4- الإدراك العقلي [حسين زاده، منابع معرفت، ص 28]، والأکید أنّ كلّ معرفة من هذه المعارف يمكن أن تنقل إلى أشخاص آخرين بشكل غير مباشر، وهو ما يسمّى بالمعارف النقلية. عند الحديث عن المعرفة النقلية وبالواسطة، يلزم بالاضافة إلى دراسة مصادر المعرفة ومدى اعتبارها، دراسة الطريق الذي جاءنا ذلك الخبر والدليل عبره كذلك، أمّا ما يميّز مصادر المعرفة في رؤية الإسلام للعلم عن مصادر المعرفة في سائر الرؤى، هو من جهة الاعتبار الذي تحوزه الأحكام البرهانية للعقل والاستدلالات العقلية في هذه الرؤية، ومن جهة أخرى الاستناد إلى الوحي وإلهام المعصومين كمصدر موثوق، وجعل كلامهم معتبرًا معرفيًا، ولا شك أن كون هذه المصادر معيارًا وقابلة للوثوق قد تمّ اثباته في مرحلة قبل. بالنظر إلى التوضيحات المذكورة، فإنّ الباحث في الرؤية الإسلامية بالاضافة إلى مصادر المعرفة المستخدمة من طرف الآراء المادية والإلحادية، يستند إلى الوحي والمعارف النقلية المعتبرة كمصادر للمعرفة، وبالنظر إلى المعطيات الموجودة في هذه المصادر يمكنه تبين وتفسير وتقديم نظريات علمية، ولا يخفى أنّ استخدام هذه المصادر يحتاج إطلاعًا على العلوم المرتبطة بمنطق فهم الدين، وتفسير المتن وقواعده، الذي يبحث في محله.

لا بدّ كذلك من التذكير بهذه المسألة وهي أنّ المباني الدينية للباحث فيما يخص المباحث المرتبطة بنطاق الدين تؤثر بشكل مباشر في توسّع هذا المصدر المعرفي أو انخساره عند استخدامه في العلوم الإنسانية، وهذا الأمر يبحث في محله، لكن ما يمكن قوله بشكل إجمالي

هو أنّ ظاهر النصوص الدينية والروائية تدلّ بشكل تطابقي والتزامي على أنّ المعارف والأحكام والتعاليم الدينية لا تقتصر على الأبعاد الفردية للإنسان، بل بالاضافة إلى علاقته بخالقه، هناك جوانب اجتماعية مختلفة وعلاقات متعددة للإنسان تشمل بني جلدته والطبيعة كذلك.

المبحث الثالث: دور فاعل العلم

العلّة الفاعلية للعلم هم العلماء أو المجتمع العلمي كما يصطلح عليه، والإنسان هو من جهة موضوع للبحوث، ومن جهة أخرى فاعل للعلوم الإنسانية وموجد لها⁽²⁾، ولا بدّ أن ينظر لفاعلية الإنسان في بحوث العلوم الإنسانية من جهتين: الأولى ارتباطها بغاياته وأهدافه من تحقّق العلم، وهو ما يبحث في غاية العلم، والجهة الأخرى فيما يخصّ الإنسان باعتباره موجدًا للعلوم، ودور المباني المنهجية للباحث في إنتاج العلم وعملية التنظير، وتصدر الإشارة إلى أنّ المباني المنهجية إذ تنسب إلى الفاعل فهذا من حيث أنّ المستخدم للمنهج هو الذي يقوم بالمنهج به، وفاعلية الفاعل في إيجاد العلم إنّما هي في إطار المنهجية التي يتّخذها، هذا من جهة، وأنّ أحد أهمّ المسائل المطروحة في المنهجية، هي كون الباحث فاعلاً أو منفعلاً في بحثه، وهي مسألة ترتبط بشكل مباشر بالفاعل أو منتج العلوم، ولا بدّ من الانتباه إلى أنّ الخصوصيات الوجودية للإنسان ستكون مشهودة في محصوله ومعلوله، ولا نتصور أنّ الإنسان المحدود والناقص ينتج علماً كاملاً ولا نقصان فيه، هذه النظرة الإطلاعية تسبّبت في الكثير من المرات مشاكل كبيرة في عملية تشكّل العلوم وتفسيرها.

أولاً: المنهجية

المقصود من المنهجية هو معنى مختلف عن المنهج والتقنيات البحثية لاستقراء وتحليل كيفية كتابة البحوث، وهو كيف توجد النظريات وكيف تختبر، وما هو المنطق الحاكم على هذه العملية [بليكي، حسني، إيمان، و ماجدي، براديغمات البحث في العلوم الإنسانية، ص 64] وبتعبير آخر تحتاج البراديغمات (النماذج المعرفية) المختلفة ذات المباني الأنطولوجية والاستمولوجية المختلفة، من أجل الحصول على معرفة حول الظواهر المختلفة، والإجابة على أسئلة البحث الخاصة، لا تتّخذ منطق واستراتيجية عملية وبحثية، وهذا يعني أنّ كلّ براديغم يتبع منطقاً واستراتيجية

2- من الضروري الانتباه إلى أنّ العلم وإن كان حقيقة مجرّدة حسب رؤية الفلسفة الإسلامية، وأنّ حقيقته تفاض على الإنسان من قبل المفارقات، لكن ما يهّمنا نحن هنا هو الدور الذي يتمتّع به الإنسان في فهم الوقائع، ويشكّل على أساسه نظاماً من القضايا المرتبطة والمنسجمة، في هذا المجال يقوم الإنسان بدوره في طول فاعلية الوجود المفارق، ومن هذا الحيث يسمّى فاعلاً.

خاصة، أو في حال ما إذا تمّ تركيب أنواع مختلفة من المنطق، لا بدّ من الانتباه إلى مبادئ ومشخصات خاصة لكل واحد منها بشكل مستقلّ [محمدپور، روش در روش دربارهی ساخت معرفت در علوم انسانی، (المنهج في المنهج في المعرفة في العلوم الإنسانية)، ص 117] الإجابة على هذا السؤال ترتبط بفاعل العلم ودوره، من جهة أنّ الفاعل والباحث باتخاذ هذا المنطق والاستراتيجية، يجد نفسه شعورياً أو لاشعورياً في مسارات مختلفة، ويسلك منهاج مختلفة، وبناءً على خصائص هذه الاستراتيجيات سيتبيّن في الأخير دور الباحث وما إذا كان فاعلاً أو منفعلاً.

إن معرفة المنطق الحاكم على البحوث العلمية كان ولا يزال أحد مسائل فلسفة العلم الأكثر جاذبية للبحث، ولأجل معرفته والإجابة على السؤال: هل تبدأ عملية البحث من الملاحظة لتنتهي إلى النظرية، أم أنّها تنطلق من الفرضية والنظرية ثمّ تنتهي إلى الملاحظة، أم أنّها لا هذا ولا ذاك، بل إن هناك عمليات أخرى بديلة تطرح في هذا المجال؟ وللإجابة لا بدّ أولاً من إلقاء نظرة مختصرة على الأجوبة التي قدّمت في هذه المسألة، ومن بينها سنشير أولاً إلى الاستراتيجية الاستقرائية والقياسية، ثمّ إلى الاستراتيجيات المتأخرة منها، والمسألة المهمة هي ضرورة التمييز بين الاستقراء والقياس في مقام الاستراتيجيات البحثية، وبين الاستقراء والقياس في مقام المنطق في الصورة والشكل في الاستدلال، فعلى الرغم من التشابه بينهما، فإنّ مقارنة البحث ومكانته تختلف في كلّ واحد منهما، فما يبحث في المنطق من استقراء وقياس هو فقط قسم من عملية تأسيس النظرية في الرؤية الاستراتيجية، لهذا فإنّه من الممكن أن يكون الاستقراء المطروح في الرؤية الجزئية متقومّ بنظريات وقضايا كلّية أخرى، كما صرّح به بعض المفكرين، وليس الاستقراء إلّا شكلاً من القياس، ولا يمكن في الأصل الاستدلال دون قياس [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1 ص 100 - 101] أمّا ما يطرح كمثال للاستقراء في الاستراتيجيات الأساسية لعملية البحث، فهو الاستقراء في مقابل القياس، ولا يستند بأيّ شكل إلى القضايا الكلية، وكذلك الاشكالات التي تردّ على القياس والتي سنورده فيما يلي من بحثنا، فهي ترد على القياس كاستراتيجية بحثية، وليس القياس كشكل من أشكال الاستدلال.

أ- الاستراتيجية الاستقرائية (البحث ثمّ النظرية)

الاستراتيجية الاستقرائية هي أول إجابة تقدّم في عملية تشكّل النظريات العلمية في بحوث فلسفة العلم، هذه الاستراتيجية الاستقرائية هي نفسها الرؤية الوضعية (Positivism) للعلم، التي أيدها فرانسيس بيكون وجون ستيوارت ميل، والتي تمثّل الاتجاه الرائج في كلّ فعالية

يقوم بها العلماء، والتي تبدأ من الملاحظة، ثم التجربة، وتحلل المعطيات الناتجة بدقة، وتنتج في الأخير اكتشافات ونظريات جديدة، وعلى الرغم من المشكلات الموجودة في الأشكال البدوية للاستراتيجية الاستقرائية، فإنها تبقى رؤية شائعة في مجال العلم، ويمكن تبين الاستراتيجية الاستقرائية في أربع مراحل أساسية:

- 1- تشاهد وتسجل جميع الوقائع دون اختيار وحس حول أهميتها.
 - 2- تحلل هذه الوقائع ثم تقارن وتصنف، دون الاستناد إلى أي فرضيات.
 - 3- استناداً إلى التحليلات التي تمت يجري بشكل استقرائي استنتاج تعميمات حول العلاقات بين الوقائع.
 - 4- تخضع هذه التعميمات لمزيد من الاختبارات لتأكيد صحتها.
- وكما هو ملاحظ، فإن مؤيدي هذه الاستراتيجية يؤكّدون على كون الملاحظة خالية من أي فرضية ونظرية، أي أنّ الفاعل والباحث لا بدّ له أن يقدم على البحث بذهن خالٍ من أي خلفية، ويتعبّر آخر أن يتعامل بشكل منفصل بالكامل مع القوانين والنظريات النهائية؛ ولكن هذا الأمر نفسه يواجه إشكالاً وهو: كيف يمكن للباحث، إذا كان ذهنه مقيّداً بالمعلومات السابقة، أن يتعامل مع الوقائع؟ مع أنّ أتباع المنهج الاستقرائي يؤكّدون على عدم الانحياز الناتج عن العقائد الشخصية كحلّ، ويعتقدون أنّه يجب أن نترك الطبيعة هي التي تسجّل رسالتها التجريبية في ذهن المنفعل [بليكي، حسني، إيمان وماجدي، پاراداييم های تحقیق در علوم انسانی، ص 248-253] ولكن سيّضح فيما يلي من البحث أنّ هذا الكلام لا يستند إلى سند منطقي وإبستمولوجي صحيح.

مشكلات الاستقراء

في العصر الحالي، يرفض أكثر العلماء الطبيعيين وعلماء الاجتماع الاستقراء، ويعتبر فلاسفة العلم هذه الاستراتيجية ناقصة بل وخاطئة [المصدر السابق، ص 257]، وتتمثل أحد الاشكالات التي ترد على هذه الاستراتيجية في أنّه كيف يمكن تبرير مبدأ الاستقراء؛ وكيف يمكن أن تكون الاستنتاجات الاستقرائية مبررة من وجهة نظر منطقية؟ وعبر أيّ عملية يمكن استنتاج قضية كلية من خلال مجموعة من القضايا الجزئية دون الاستناد إلى أيّ خلفية ذهنية؟ وهناك إشكال آخر وهو الذي يتعلّق بمقدار الملاحظات اللازمة لتعميم النتيجة، فمن أجل إنتاج استدلال منطقي معتبر يلزم ملاحظة جميع الحالات في الماضي وفي

المستقبل، وحتى إذا صرفنا النظر عن الماضي، سنواجه في الحاضر والمستقبل مشكلاً وهو: في أي زمن يلزم إيقاف الملاحظة، وهناك إشكال أكثر أهمية يرد على الاستراتيجية الاستقرائية وهو الذي يتعلّق بعملية الملاحظة: المستقرء يواجه فرضيتين مهمّتين خلال عملية الملاحظة: أحدها أنّ كلّ علم ينطلق من المشاهدة، والثاني أنّ الملاحظة لا بدّ أن توقّر مبنى مطمئناً لحصول العلم، لكن لا بدّ من الانتباه إلى أنّ الملاحظة المباشرة وغير المباشرة (عن طريق الأدوات والأجهزة) كلاهما قائمتان على النظرية وتتمّ بشكل صريح أو ضمني عن طريق مفاهيم ونظريات تجعل الملاحظة ممكنة للعالم، وحتى في العلوم الاجتماعية فإنّه من الواضح جداً أنّنا غير قادرين على مشاهدة موضوعات قبل أن نفكر فيها، وجميع موضوعات العلوم الاجتماعية إن لم نقل كلّها - هي موضوعات انتزاعية [المصدر السابق، ص 257 - 259]، طبعاً يجب أن لا يُتوهّم من هذا الكلام إنكار الواقع الموضوعي وعدم إمكان الوصول إليه والنسبية، بل المقصود هو أنّ الباحثين يقعون في عملية البحث العلمي تحت تأثير التجارب السابقة والعلم الذي توصل إليه سابقوهم، ويقدمون على الموضوعات البحثية انطلاقاً من الأسئلة التي تشغل أذهانهم، ويسعون لإيجاد أجوبة للأسئلة التي تشغلهم، بشكلٍ يلاحظون فيه ويدققون في كلّ الاحتمالات.

ب- الاستراتيجية القياسية (النظرية ثمّ البحث)

في حين يسعى مؤيّدو الاستقراء إلى البحث عن الشواهد لتأييد تعميمهم، والذي يطلق عليه أحياناً النزعة التبريرية، يتبنّى أصحاب القياس مبدأ التكذيب (Falsification) لإبطال فرضياتهم، وتبدأ الاستراتيجية القياسية من سؤال أو مسألة تحتاج إلى فهم تبيين؛ وبدل أن تنطلق من الملاحظة تعتمد هذه الاستراتيجية على اقتراح إجابة ممكنة لذلك السؤال أو تبيين لتلك المسألة كأول مرحلة، وحسب بليكي، يمكن تلخيص استراتيجية بوبر (Karl Popper) الذي يعتبر رائد وأفضل مؤيّد لهذه المقاربة بهذا الشكل:

1- في البداية نقترح فكرة مؤقتة، حدساً، فرضية أو مجموعة من الفرضيات التي تشكّل النظرية

2- بالاستعانة بالفرضيات المقبولة مسبقاً، أو تشخيص الظروف التي يحتمل أن تكون هذه الفرضيات صحيحة في إطارها، نخرج بنتيجة أو مجموعة من النتائج.

3- نفحص النتائج ومنطق الاستدلال الذي أسفر عنها، ونقارن هذا الاستدلال مع

النظريات الموجودة إلى أن ندرك ما إذا كان هناك تقدّم في الفهم الحاصل أم لا، وإذا كانت نتيجة هذا الفحص مرضية بالنسبة إلينا.

4- نختبر النتيجة التي حصل عليها من خلال جمع المعطيات المناسبة، وبالقيام بالملاحظات الضرورية أو التجارب اللازمة.

5- إذا لم تكلّل التجربة بالنجاح، أي إذا لم تكن المعطيات مطابقة للنتيجة، فالنظرية خاطئة حتمًا، وبهذا فالحدس الابتدائي لم يكن مطابقًا للواقع، لهذا لا بدّ أن يرفض.

6- أمّا إذا عبرت النتيجة الاختبار، أي كانت متوافقة والمعطيات، فالنظرية مقبولة مؤقتًا ولا بدّ أن تدعّم أكثر، لكنّها لم تصل إلى درجة إثبات صدقها.

وقد أضاف بوبر شرطين آخرين لهذه الاستراتيجية، أحدهما أنّه لكي تكون النظرية علمية، لا بدّ أن تكون قابلة للتجربة وقابلة للإبطال، والثاني لا بدّ للتجارب أن تكون عسيرة إلى حدّ الإمكان. [المصدر السابق، ص 262-264]

مشكلات القياس

أحد المشكلات التي تواجهها الاستراتيجية القياسية والتكديبية، حاجتها للاستقراء؛ أي أنّه ما لم تكن النظرية خاطئة، فإنّ قبولها يكون من بين النظريات البديلة غير المرفوضة المبينة على المعطيات الناتجة من الاستقراء، توضيح ذلك أنّ من يقوم بالقياس في إجابته على السؤال: عندما تختار نظرية من بين نظريات بديلة حول مسألة لم تردّ لحدّ الآن، ما هو المعيار الذي تتبّعه؟ سيقول: نرى إلى أيّ حدّ ستقاوم هذه النظريات الانتقادات والاختبارات العسيرة، وواضح أنّ هذا الأسلوب يتضمّن بعض الجوانب الاستقرائية. النقد الآخر الذي يرد على هذه الاستراتيجية هو أنّ أصحاب القياس لم يقدّموا صورة كاملة عن العملية العلمية؛ فمن المهمّ بالنسبة للباحث الذي يجري بحثًا أن يعلم من أين تأتي القضايا التي تقوم عليها نظرية استنتاجية - قياسية ما، وهي مسألة يعتبرها أصحاب القياس خارجة عن تخصّص فيلسوف العلم، وهذا من خلال تمييزهم بين منطق العلم الذي هو منهج لتبرير النظريات وبين علم النفس (سيكولوجيا) الذي يعدّ عملية خطور فكرة جديدة إلى الذهن. أمّا الإشكال الآخر الذي يواجه استراتيجية القياس فهو متعلّق بعدم إمكان التكذيب القطعي للنظريات بالاستناد إلى الملاحظات، لأنّ قضايا المشاهدات قابلة للخطأ، وقبولها إنّما هو مؤقت، وقد يمكن في النتيجة أن يتبيّن بطلانه في ظلّ التغيرات المستقبلية، لذا لا يمكن الوصول إلى

تكذيب قطعي. [المصدر السابق، ص 271-276]، وهذه النقطة يمكن تأكيدها من خلال ملاحظة سلوك العلماء، فهم لا يتخلّون عن نظريتهم بمجرد ملاحظة عدد من العينات المخالفة.

جـ- الاستراتيجية الاستفهامية والاستدلال الاسترجاعي

أسفرت النواقص التي تحلّلت الاستراتيجية الاستقرائية والقياسية، والتدقيق في العناصر والعوامل المختلفة المؤثرة في تشكّل الظواهر من جهة، والعناصر الداخلة في النظريات من جهة أخرى إلى ظهور استراتيجيتين بديلتين الاسترجاعية والاستفهامية، هاتين الاستراتيجيتين تتأسسان على المنطق الدائري أو اللولي. [المصدر السابق، ص 289]

في الاستدلالات الاسترجاعية والاستفهامية يستعان بفرضية لتبيين المشاهدات؛ أي ملاحظة ظاهرة ماثمة طرح ادعاءً حول سبب حدوث هذه الظاهرة، وهي عملية مشابهة لمحاولة إيجاد المفتاح المناسب للقفل، في حال أننا لم نكن قد رأينا المفتاح مسبقاً، وبعد ذلك في المرحلة الثانية من البحث، تستخرج النتائج من الفرضيات، وفي المرحلة الثالثة تختبر هذه النتائج عن طريق الاستقراء، لها يمكن القول أنّ البحث العلمي في هذه الاستراتيجية يتشكّل من ثلاث استدلالات، القياس الذي يستعمل لأجل استنتاج نتيجة منطقية من نظرية ويلعب دور الأداة، ويوصلنا إلى نتيجة جديدة، واستقراءً يربط بين الأفكار والعالم الطبيعي أو الاجتماعي، وإذا أردنا أن نضرب مثلاً لمكانة الأفكار، والواقع العيني سواءً الطبيعي أو الاجتماعي، ودور القياس أو الاستقراء في هذه الاستراتيجية، يمكننا أن نفرض الأفكار في مكان مرتفع (الذهن) ويتم وصلها بمكان أدنى (الوقائع الطبيعية أو الاجتماعية) عن طريق جسر معلّق (الاستقراء)، هذا الاتصال وهذا الجسر متشكّل من أجزاء (الفرضيات المستخرجة من النظريات بشكل مذبذب) تؤلّف عن طريق الاستدلال الاسترجاعي القياس الفرضي -، وتحقق عملية ذهاب - إياب بين الذهن والخارج، وهذا ما سيقود إلى معرفة أكبر بالواقع. [المصدر السابق، ص 292 - 293]

الاستراتيجية الاسترجاعية

الخطوة الأولى في البحث على أساس الاستراتيجية الاسترجاعية هي ملاحظة العلاقات بين الظواهر، والارتباط بين المتغيرات، وتهدف هذه الخطوة إلى تبين لمية هذه العلاقات، وبعد ذلك تأتي الخطوة الثانية وهي افتراض وجود البنى والآليات الواقعية، والتي إن وجدت يمكن أن تساعد على تبين هذه الروابط، وتأتي الخطوة الثالثة وهي السعي إلى تبين وجود هذه الآليات والبنى وطريقة عملها، وهذا إنّما يتمّ من خلال إمّا تصميم نشاط تجريبي لفصلها

وملاحظتها، أو عن طريق حذف التفسيرات البديلة. ويواجه أصحاب هذه الاستراتيجية، وهم الذي يمحرون الواقع الخارجي في التجربات، مشكلة تتمثل في كيفية إمكان اثبات معقولية البنى والآليات المفترضة وهي التي لا يمكن ملاحظاتها بشكل مباشرة.

وعلى عكس الاستدلال وأسلوب القياس، لا تندرج نتائج الاستدلالات الاستراتيجية والاستقرائية في مقدّماتها، ومع هذا فإنّ أهمّ اختلاف بين الاستقراء والاسترجاع هو أنّ الاستقراء يستنتج مجموعة من الوقائع من مجموعة أخرى، أمّا القياس الفرضي (الاسترجاع) فهو يستنتج نوعاً من الأمور الواقعية من نوع آخر منها، فالاسترجاع يقدم لنا شيئاً من الممكن أنّه لم تتمّ ملاحظته، أو أنّه لا يقبل الملاحظة بشكل مباشر، ويبين الاستدلال الاسترجاعي مقارنة بالقياس والاستقراء بهذه الصورة: نلاحظ الواقعة (أ) غير العادية، إذا كانت (ب) صادقة إذن (أ) ستكون أمراً عادياً وطبيعياً، لهذا فهناك دليل مقنع لكي نعتبر (ب) صادقة، وأمّا الاستقراء فهو خلاف ذلك، حيث يفترض المستدلّ أنّ (ب) تشكّلت واستنتجت من الملاحظات المتكررة لـ (أ)، وهو كذلك خلاف للقياس، حيث أن دليل وجود (ب) بما أنّه غير معروف، فإنّ وجود (أ) يبدو فرضية شاملة غير عادية.

ويمكن تلخيص الاستراتيجية الاستراتيجية بهذا الشكل:

- 1- من أجل تبين الظواهر التي تقبل المشاهدة والنظم الموجود بينها، فإنّ العلماء لا بدّ أن يحاولوا كشف البنى والآليات المناسبة.
- 2- وبما أنّ هذه البنى والآليات هي من النوع الذي لا يقبل المشاهدة، فإنّه لا بدّ أولاً من إنشاء نموذج لها بناءً على المصادر المعروفة.
- 3- لا بدّ أن يكون النموذج بحيث يمكن تبين الظاهرة بشكل علّي في حال ما إذا تمّ تمثيل هذه البنى والآليات بشكل صحيح.
- 4- ثمّ يتمّ إخضاع النموذج للاختبار باعتباره توصيفاً فرضياً للهويات الواقعية الموجودة والعلاقات بينها، ولأجل هذا لا بدّ أن نجد النتائج الأخرى للنموذج؛ النتائج التي يمكن تبينها بشكل يمكن تجربتها.
- 5- إذا كلّلت هذه الاختبارات بالنجاح، سيكون بين أيدينا دليل مسوّغ على وجود هذه البنى والآليات.

6- من خلال توسعة استعمال الأدوات المناسبة يمكن الحصول على تأييد مباشر للدعاء بوجود هذه البنى والآليات.

7- عندها يمكن تكرار كل عملية النمذجة هذه، لأجل تبين البنى والآليات التي لم يتم اكتشافها لحد الآن.

الاستراتيجية الاستفهامية

هذه الاستراتيجية مؤسّسة على التقاليد الهرمونية التطبيقية، وتستخدم في المقاربة التأويلية والمقاربات المؤسّسة على العناصر الأنطولوجية والابستمولوجية التأويلية، التأويلية انتبهت إلى ما أهملته الوضعانية، أي المعاني، التفاسير، الدوافع والقصود التي يعتمد عليها الناس في حياتهم اليومية وتوجّه سلوكهم، وأنزلتها منزلة محورية في البحوث الاجتماعية، لهذا فإنّ وظيفة العالم الاجتماعي هي كشف ووصف الآراء وليس تحميل الآراء الخارجية عليها، الوظيفة الأصلية للعلم الاجتماعي هي كشف سبب تصرف الناس، ولأجل الوصول إلى فهم هذه الأفعال، لا بدّ أن تدرك الاعتقادات والسلوكات اليومية العادية والبدئية وتبيّن، فالاستراتيجية الاستفهامية تبدأ من وصف الفعاليات اليومية ومعاني الفاعلين، ثمّ تستخرج منها مقولات ومفاهيم يمكن أن تكون أسساً لفهم وتبيين المسألة محلّ الدراسة.

د- النظرية المختارة

كنّا قد مررنا على الإجابات الكلية المطروحة فيما يخصّ دور الباحث في عملية التأسيس للنظرية ومنطقها، فبينما أهملت الاستراتيجية الاستقرائية دور النظريات والمفاهيم الكلية باعتبارها الباحث منفعلاً، وتأكيداً على الملاحظة دون أيّ حكم مسبق على الواقع، فإنّ الاستراتيجية القياسية كذلك مع تأكيداً على كون الملاحظات مثقلة بالنظريات، لكنّها عاجزة عن تبرير كيف يمكن تعيين الفرضية كخطوة أولى وفحصها، وبشكل كليّ يمكن اعتبار هذين الرأيين سطحيين حول تقديم تفسير صحيح وكامل للتطوّرات العلمية، وأنّها نتيجة لنظرة جزئية للعلم تفسّر العلم بشكل خطّي وفي اتجاه واحد، وفي إطار مفاهيم كالنظرية والفرضية والمشاهدة، وهذا في حال أننا بتوسيع النظر في الاستراتيجيات الاستفهامية والاسترجاعية حول البنى والآليات المرتبطة بتحقيق الظواهر، وكذلك التركيز على أنّ الوقائع الاجتماعية متعدّدة الأبعاد، سنشهد تفسيراً أكمل وأنسب لمنطق البحوث العلمية، بحيث

تصبح النظرة للاستقراء والقياس في هذا المنطق أشكالاً مختلفة للاستدلال، لا أنهما أساس لمنطق البحث.

ومن أجل الخروج بنتيجة للمباحث التي قرّرت في هذا القسم ووضوح دور المنهجية وفاعل العلم في عملية إنتاج العلم، لا بدّ من بحث نقاط في الإجابة على مسألة كون الباحث فاعلاً أو منفعلاً في البحوث العلمية، وعلاقة المنهجية بالأنطولوجية، واعتبار كلّ من المناهج الاستقرائية والقياسية كقسم من عملية البحث.

ثانياً: فاعلية أو انفعال الباحث في عملية التأسيس للنظرية في إنتاج العلم

دور الباحث في عملية البحث هو نقش فاعل، ولا يمكن قبول أنّ الباحث أثناء بحثه يعزل ذهنه عن النظريات والسوابق الفكرية السابقة المعتبرة، ويقدم بهذا الحال على البحث عن طريق الاستقراء، ومع أنّ بعض الوضعانيين أكدوا على أنّه في المرحلة الحسية الوضعية يمكن أن تكون التجربة الحسية خالية من النظرية، لكن بمرور الوقت تبين أن تجربة كهذه أمر محال، وكما تمّ تبيينه في الفلسفة والمنطق الإسلاميين، فإنّ التجربة هي عمل مركّب من فعاليتين عقلانية وحسيّة، وفي الأخير لا يوجد هناك أيّ قضية حسية خالصة، ونفس كون الشيء يتحقّق في شكل موضوع أو محمول في القضية يشير إلى أنّ لديه جنبه عقلية، وأنّه قد خرج من كونه حسياً خالصاً. [عابدي شاهرودي، سنجش و اكتشاف، ص 332]، وكتوضيح لهذا الأمر نقول أنّ الجهاز المعرفي للإنسان عندما يرتبط مع الواقع في مرتبة الحسّ، فإنّه يأخذ صوراً من الواقع، وبتركيب ومقارنة هذه الصور يحصل على صور كلّية تدعى معقولات أولى، وفي مرحلة بعدية تقارن هذه المعقولات مع بعضها وتستخرج مفاهيم وروابط على غرار الوجود والعدم والعليّة والحركة وسائر المفاهيم الفلسفية، هذه المقارنة تتزامن مع إيجاد قضايا كلّية من حيث الموضوع والمحمول؛ لهذا فإنّ تشكيل قضية في قالب كلّ هو فرع على وجود تصوّرات كلّية والمقارنة بينها، وتنشأ تصوّراتها الكلية من خلال عملية التجريد والانتزاع، لذا فإنّ الحصول على قضية كلّية دون الاستناد إلى مفاهيم كلية سابقة غير ممكن، طبعاً هذا الكلام لا يعني أنّ الذهن في حال ارتكاز قضيتين على بعضهما، لا يستطيع ملاحظة القضية اللاحقة ودراستها باغفال القضية السابقة، لكن الكلام هو حول العملية الطبيعية لتشكّل النظريات العلمية، التي تتمّ عن طريق تدخّل مفاهيم سابقة وكلّية، ولا يمكن إغفالها. النقطة الأخرى التي لا بدّ من أخذها بعين الاعتبار هو أنّه أثناء البحث، يتبادر إلى ذهن الباحث تساؤلات أسئلة باستمرار، والسؤال نفسه هو دلالة على العلم من جهة وعلى الجهل

من جهة أخرى، وهذا يعني أنّ الباحث الذي يُطرح السؤال عليه قد وجد معلومات تحيط بالسؤال، وهو في وارد البحث عن جوانب أكثر وأعمق حول موضع البحث، بحيث إذا أغفل المعلومات السابقة، لم يكن هذا السؤال لينقدح في ذهنه، لهذا فإن السائل بالاضافة إلى استخدام مفاهيم كلية التي هي نفسها إشارة إلى نظريات كلية سابقة، والتي يمكن أن تكون بديهية كذلك، لا بدّ له أن يركز إلى مبانيه ونظرياته السابقة للسؤال عن جوانب أكثر وأعمق حول موضوع التحقيق، أو على الأقلّ لأجل أن تكون بعض الأسئلة معقولة، عليه أن يقبل مجموعة أخرى من المعلومات كفرضيات، لكي يكون طرح السؤال اللاحق معقولاً.

ثالثاً: علاقة المنهجية بالخصائص الوجودية لموضوع البحث وأهدافه

مع أنّ الاستراتيجية الاستقرائية خاطئة والاستراتيجية القياسية غير كافية وناقصة، إلّا أنّه يلزم الإجابة على هذين السؤالين: ما هو المنطق الحاكم على عملية البحث؟ وهل الاستراتيجيةين الآخرين الراجحيتين في البحوث العلمية؛ أي الاستراتيجية والاستفهامية، مناسبة. ترتبط عملية البحث العلمي والمنطق الحاكم عليها من جهة بالخصائص الوجودية للموضوع محلّ الدراسة، ومن جهة أخرى بأهدافنا من البحث، توضيح ذلك أنّ كون أركان العلم تتمتع بنظام وترتبط مع بعضها البعض يقتضي أن يكون المنهج والمنطق المستعمل في موضوع الدراسة، بغض النظر عن إحكامه وعقلانيته، منسجماً مع الخصائص الأنطولوجية لذلك الموضوع من جهة، ومع مصادر المعلومات التي نراجعها وكذلك أهدافنا من البحث، فالركن الأساسي للأعمال العلمية هو الإجابة على أسئلة بحثية خاصّة لأجل رفع إبهام البحث حول النقاط المجهولة في موضوع البحث، والعملية المنطقية الحاكمة على البحوث العلمية تعيّن الموضوع محلّ الدراسة بالنظر إلى السؤالات البحثية، وتحّد نطاقه، وتستفيد كذلك بأكبر شكل ممكن من المصادر المعتمدة والمناسبة، ومن المناهج المختلفة التي أنتجها العلم، وبالنظر إلى هذه النقطة حدّدنا أنّ الهدف المباشر للجهود العلمية هو تبين وكشف العلل، فهذا الأمر لا بدّ أن يتمّ بالنظر إلى الخصائص الوجودية للموضوع، مثل كونه مجرداً أو مادّياً، وأن يكون منسجماً معها، على سبيل المثال إذا كان الموضوع محلّ الدراسة مجرداً محضاً، فإنّ دائرة تأثير العلل فيه ستكون أضيق، وسيطرح هنا منطق وسؤالات بحثية أخصّ، ويجب كذلك مراجعة مصادر معرفية خاصّة، أمّا إذا كان الموضوع هو الموجودات المجردة المتأثرة بالماديات أو الأمور المادية التدريجية، فإنّه بالنظر إلى خصائصها الوجودية، يلزم أن نكون محيطين بمجموعة من العوامل وشبكة التأثيرات والتأثرات، لكي يمكن تقديم تحليل صحيح عن سبب حدوث تلك الظاهرة؛ لهذا فإنّ النظر

إلى العلل في هذا النوع من الموضوعات بشكل مجموعي هي نظرة منطقية أكثر، وهناك احتمال أكبر أن تتضح لدينا الزوايا المخفية. إلى جانب النظرة المجموعية، لا بد كذلك أن نأخذ بعين الاعتبار إمكان تغيير وتحول واكتمال النتائج الحاصلة، ففي كثير من الأحيان، مع حصول تطور أكثر تكتشف زوايا أخرى للعلاقات بين الظواهر، فيقدم صورة كاملة حولها، لهذا فإنّ النظرة الدوغمائية للاكتشافات البحثية، التي تنفي أن يكون هناك أي مطلب يكمل الآخر، هي مرفوضة كذلك.

وبالنظر إلى هذه النقاط، وأخذ الماهية الجسمانية-الروحانية للإنسان بعين الاعتبار، وملاحظة الأنواع المختلفة للعلاقات التي يقيمها الإنسان مع المكونات المختلفة للعالم أيضاً، نصل إلى نتيجة مفادها أنّه في مرحلة وصف الإنسان (الإنسان الموجود) سيؤقّر الاهتمام بجميع هذه العناصر وشبكة ارتباطاتها حلولاً أكثر، لهذا يجب أن تكون نظرتنا للإنسان وسلوكاته كلّية ومجموعية بقدر الإمكان، ولا بدّ أن نأخذ في مقام التبيين والتوصيف العوامل المختلفة المحتملة بعين الاعتبار، ولا بدّ من جهة أخرى أن نستخدم المنهج الشهودي والمصادر المعرفية الوحيانية في هذا الصدد، وهذا نظراً للأبعاد المخفية وغير المادية للإنسان.

المبحث الرابع: غايات العلم وأغراضه

ما دام العلم باعتباره جهازاً قياسياً ظاهرة من إنشاء وصنع البشر، لا بدّ أن تتصوّر غاية وغرض من وراء تحقيقه، والمقصود من العلة الغائية في البحوث العلمية الجهة والغاية التي يصبو إليها الباحث العلمي من هذه البحوث، ويمكن تقسيم غايات وأغراض العلم إلى قسمين: مباشرة (دون واسطة) وغير مباشرة (بالواسطة): فالغايات المباشرة هي غايات من الدرجة الأولى، وهي من مختصات مسائل وموضوع العلم، وتترتب عليه شئنا أم أبيناً، أمّا الأغراض والغايات بالواسطة ومن الدرجة الثانية، فهي ليست من مختصات البنية الكلية للعلم، بل إن إرادة الإنسان هي التي يمكنها بتشخيصها لنوع من المناسبة أن تستخدم شيئاً لأجل غاياتها. [عابدي شاهرودي، سنجش و اكتشاف، ص 39]

أولاً: الغايات المباشرة (دون واسطة) للعلم

المقصود الأساسي من النظريات العلمية، هو التبيين، فالباحث يركز على التبيين النظري؛ أي البرهان المنطقي الذي يوضح لنا لماذا يحدث أمرٌ ما، هذا التبيين يشير إلى قانون أو مبدأ

كّلي، وإلى الاستدلال النظري للباحث. أحد الأبحاث المطروحة حول الغايات المباشرة للعلم في العلوم الإنسانية الاجتماعية، هو التبيين المنتظر من البحوث العلمية والنظريات المقدّمة في العلوم، وهناك في المقاربات الموجودة في العلوم الإنسانية ثلاثة أنواع تبيين يمكن للباحث أن يستخدمها هي: التبيين العليّ، البنائي والتأويلي، هذه الأشكال من التبيين تشير إلى الأساليب التي عن طريقها يمكن للباحث أن يخبر الآخرين عن سبب وقوع الحوادث الاجتماعية، أو لماذا تتّبع العلاقات الاجتماعية نموذجاً خاصاً [نيومن، دانائي فرد، وكاظمي، شيوهاى پژوهش اجتماعي: رويكردهاى كمى وكيفى (أساليب البحث الاجتماعي: المقاربات الكمية والكيفية)، ص 137] ولا بدّ طبعاً من الانتباه إلى أنّ هذه الأساليب والأشكال المختلفة تبرز نفسها في شكل علم وقضايا علمية كذلك، وهو ما سنشير إليه في مبحث صورة العلم.

ثانياً: الغايات غير المباشرة (بالواسطة) للعلم (العلم والقيم)

البحث الآخر الذي يطرح في العلوم حول العلّة الغائية يمكن اعتباره مرتبطاً بالأغراض والغايات غير المباشرة للعلوم، هناك مبدأ وهو مبدأ انخياز البحوث العلمية وكونها ذات اتجاه، أي هل أنّ العلم ظاهرة محايدة وتهتمّ فقط بتوضيح وتبيين العلاقات الموجودة بين الأمور، ولا تسعى إلى أيّ هدف آخر غير التبيين، أم أنّ الأمر خلاف ذلك، فالقيم تتدخل في البحوث العلمية، وحيث يكون الهدف من البحوث العلمية بعد التبيين، تغيير موضوع الدراسة وسلوكاته، فإنّ هذه الأهداف تجعل البحوث العلمية تسير في اتجاه معيّن. بعد إثبات مبدأ تدخل القيم في العلم هناك أمر آخر يطرح في العلّة الغائية، وهو تعيين مصداق الوضع المطلوب في الموضوع محلّ الدراسة، وفي أيّ حالة يصل هذا الموضوع إلى وضعه المطلوب، أو بعبارة أخرى ما هو الوضع التي يجب إيجاده، بحيث يحلّ وضع حاجات الإنسان بأفضل شكل ممكن.

لهذا فلا بدّ أن تبحث علاقة العلم والقيم في مقامين: في مقام أوّل يكون المقصود من علاقة العلم والقيمة أن لا يقدم الباحث محلّ المسألة والاكتشاف استناداً إلى أحكام مسبقة، بل إن حلّ المسألة لا بدّ أن يتمّ في محيط محايد تماماً وإطار علمي خاص وطبقاً للموازين العلمية، أمّا المقام الثاني لعلاقة العلم والقيم، فهو الناظر إلى الغايات غير المباشرة للعلوم، وهل تلعب القيم والعقائد الشخصية دوراً في الاستفادة من نتائج البحث والتبينات العلمية في المقاربة التغييرية للوضع الموجود أم لا، بالنسبة للمقاربة الوضعية فإنّها تتخذ موقفاً سلبياً، وترفض هذا التدخل، أمّا المقاربة التأويلية فإنّها ترى أنّ القيم والعقائد داخلية في تبيين الوضعية الاجتماعية، ولهذا فهي تولي أهميّة لها، أمّا المقاربة النقدية فهي تعتمد على

النسبية وتعتقد أن البحث الاجتماعي لا بدّ له بالضرورة أن ينطلق من رؤية قيمية أو أخلاقية. بالنسبة للسؤال الثاني فإن الموقف الوضعي فهو موقف حيادي، هذه الحيادية تعني أنّ ماهية العلم هي هوية تكنوقراطية وأتّنه مجرد أداة، لهذا بإمكان السياسيين والأقوياء أن يستخدموه في أغراض سيئة، أمّا بالنسبة لغالب التأولين فإنّهم يرون أنّ وظيفة العلم تنحصر في الدراسة والوصف، ونادراً ما تقوم بالتصرّف في موضوع البحث وتغييره، وفي المقابل ترى الرؤية النقدية أن العلم قوّة يمكن عن طريقها تسيير الناس وتغييرهم.

بالنسبة للإجابة عن السؤال الأوّل، لا بدّ من القول أن القيم والعقائد الشخصية للباحث، لا يجب أن تتدخل بما هي قيم وعقائد في نظام العلم، لأنّ النظرة المنظّمة والعضوية لمسائل العلم لا تترك مكاناً لتدخلات كهذه، فنظام العلم وعملية تشكّل النظريات العلمية لا تسمح لتدخل كهذا، أمّا القيم فإنّها من جهة أنّه عاكسة للواقع، يمكنها أن تتحوّل إلى قضايا علمية في حال ما إذا كانت مشيرة إلى علاقات ضرورية خارجية، ويمكنها بذلك أن تستخدم كمصادر معرفية في نظام العلم، وهذا أحد وجود تأثير الدين في العلم، والذي يخصّ هذا القسم من القضايا التشريعية للدين، ويمكن اعتبارها داخلة في تحقّق النظريات العلمية بناءً على العلاقة بين «ما هو موجود» و «ما ينبغي». أمّا في الإجابة عن السؤال الثاني الذي يرتبط بالغايات غير المباشرة للعلوم، فنقول أنّ أحد خصائص العلم في الرؤية الإسلامية هو التركيب بين القيم والمثل الموجودة في الرؤية الكونية الإسلامية والأفعال الفردية للإنسان، وعلى أساسه تكون ماهية العلم الحقيقية هي القيمية، لأنّه يجهّز الإنسان بمعرفة قادرة على أن تمهّد له مسير هدايته. [إيمان، محمدتقى؛ و كلاته ساداتي، احمد، روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (ارائه مدلی روش شناختی از علم اسلامی) (منهجية العلوم الإنسانية عند المفكرين المسلمين؛ نموذج لمنهجية في العلم الإسلامي)، ص 515]

المبحث الخامس: الجانب الصوري للعلم

بعد أن يقدم الباحث على البحث حول موضوع ما للإجابة عن المسائل المرتبطة به، باستخدام مناهج بحثية ومصادر معتبرة، يقدّم نتائج بحثه في قالب نظريات وتوصيات، وبهذا يمكنه أن يميّز شكلاً من القوانين والنظريات التي تشير إلى العلاقة بين المفاهيم المختلفة المرتبطة بالموضوع محلّ الدراسة تحت عنوان صورة العلم عن سائر الجوانب الدخيلة في العلم، ويخصّصها بالدراسة، ويجدر بالذكر أنّ البحث في صورة العلم والقضايا العلمية له علاقة وثيقة بالبحث في أهداف وغايات العلم، وملاحظة المطالب السابقة فيما يخصّ أنواع التبينات هو نفسه دليل على العلاقة بين الأجزاء المختلفة مع بعضها.

البحث في صورة وقالب النظريات العلمية والقضايا المشكّلة للعلم لديه أبعاد مختلفة لعلّ أهمّها انحصار العلم في القضايا الوصفية أو شمولية العلم للقضايا المعيارية المطروحة في علم ما، هل أنّ القضايا الوصفية والتبينية التي تتمتع بحيثية إخبارية هي فقط التي تعدّ جزءًا من العلم، أم أنّ القضايا الإرشادية والمعيارية المستنتجة منها هي كذلك جزء من العلم؟ من بين الأبعاد الأخرى المطروحة في هذا الصدد يمكن الإشارة كذلك إلى ضرورة كلفة القضايا، وكذلك العلاقة بين القضايا ونظمها.

أولاً: القضايا الوصفية والمعيارية

الحكم حول ما إذا كانت القضايا المعيارية والإرشادية داخلية في العلم وجزء منه، أم أنّها قضايا خارجة عن العلم وتذكر كاستطراد في العلم، هو أمر مرتبط برؤيتنا لأهداف العلوم، على سبيل المثال في المقاربة النقدية التي تعتقد أنّ الباحث يشرع عمله بنظرة أخلاقية وقيمية خاصّة، وأنّ الهدف من البحث هو كشف البنى والآليات التحتية لأجل إيجاد تغيير في الموضوع، يكون وجود التعليمات والإرشادات المرتبطة بهذه الأهداف ضروريًا في العلم، ولا يمكن أن تتحقّق أغراض وغايات العلم دون وجود الجانب المعيارى، أمّا في المقابل فإنّ المقاربة الوضعية التي تهدف فقط إلى وصف وتبيين الروابط، وتدّعي أنّه لا علاقة لها بالقيمة والسياسة، فإنّه من المنطقي أنّ يتحقّق هذا الهدف من خلال قضايا وصفية وتبينية، ولا يبقى مكان لقضايا التعليمات والإرشادات، وحيث أنّه في الرؤية الإسلامية تعتبر ماهية العلم وخاصّة الإنسانى منه ذات قيمة كبيرة، فإنّ القضايا الإرشادية والتعاليم لا بدّ أن تعدّ جزءًا من العلم ونظامه.

ثانيًا: القضايا العلمية كلفة

فيما يخصّ كلفة وعمومية القضايا العلمية، من الواضح أنّه عند ملاحظة الأهداف غير المباشرة للعلم التي تجعل إيجاد تغيير أو التنبؤ بالوضع المستقبلي ضروريًا، عندها تصبح القضايا العلمية متّصفة بالكلفة، وإلا فإنّه في غير هذه الحالة لن تكون قادرة عن الإجابة على حاجات وأهداف الباحثين، ومن جهة أخرى فإنّ كون العلم منظّمًا والجهاز العلمى قياسيا يقتضى أن يكون بين القضايا والنظريات السابقة واللاحقة في علم ما ارتباط وانسجام، لهذا فإنّ العلم ليس علمًا بالقضايا الشخصية والخارجية، بل لا بدّ للعلوم أن تتعدّى نوعًا ما القضايا الشخصية والخارجية إلى القضايا والنظريات العلمية، القضايا الكلية والتعميمية.

أمّا الدور الذي يمكن للدين والقضايا الدينية أن تلعبه في هذا الجانب من العلوم، فهو التأثير لا في مبدأ كلية القضايا العلمية، بل التأثير في دائرة الموضوعات التي تشملها هذه الكلية، توضيح ذلك: أنّ بعض الجوانب السلوكية للإنسان مثل الأبعاد الحضارية والتاريخية أحياناً، إذا نظر إليها في ضوء المعارف الدينية تصبح نظريتنا للتاريخ ليست مجرد مجموعة من القضايا الجزئية والشخصية، بل كمجموعة من السلوكات الجمعية - التاريخية، التي تستتبع نتائج، ويمكن للباحثين بعد دراستها أن يصلوا إلى قضايا كلية وتبينات عامة للسلوكات الجمعية - التاريخية، وربما تمكّنتنا بتتبع ودراسة أكبر للمتون والمعارف الإسلامية أن نعتبر مجالات سلوكية أخرى كاللغة والأدب و... مشمولة لهذه الكلية، وأنه يسعى لاستخراج قواعد وقوانين كلية فيها.

ثالثاً: نظم المسائل

في تبين كون العلم منظماً يمكن القول أنّه في كلّ فرع علمي، الإجابة على كلّ سؤال يقيّد الإجابة على الأسئلة اللاحقة ويجعلها معقّدة، على سبيل المثال إذا طرح 100 سؤال في فرع علمي معيّن، وكان من المفترض أن لا تكون هذه الأسئلة في مجال واحد، إذا أُجيب على السؤال الأول في ذلك الفرع العلمي، فإنّ هذه الإجابة ستجعل الجواب على السؤال الثاني محدوداً، لأنّه لا بدّ أن تكون الإجابة على السؤال الثاني غير مناقضة للإجابة على السؤال الثاني، وكذا الأمر بالنسبة لجواب السؤال الثاني لا بدّ أن تتضمن فرضيات ولوازم لا بدّ أن تؤخذ بعين الاعتبار في جواب السؤال الثالث والأجوبة التي تلي وهكذا، وبتعبير آخر لا بدّ أن تكون أجوبة الأسئلة البعدية منسجمة مع أجوبة الأسئلة القبلية ولا تناقضها، لأنّ أجزاء كلّ نظام ليست مستقلة، بل تشكّل مع بعضها نظاماً وشبكة مترابطة وعضوية.

[كافي، مجيد، فلسفه علم و علم ديني با تاكيد بر آيات مرتبط قرآن، ص 48]

تأثير الدين في هذا الجانب كذلك هو ليس في شكل تأثير في مبدأ النظم، فهذا المبدأ مقبول ولا مناص منه، وهو ما تقتضيه الحكمة والنظم الإلهي في الخلق وانسجام الموجودات، بل إنّ تأثير الدين في هذا المجال يرجع إلى الأجوبة التي تقدّم من طرف المصادر المعرفية الدينية على المسائل المطروحة، هذه الأجوبة نفسها تستلزم نظاماً من الفرضيات المنسجمة معها، هذه الاستلزمات يؤدّي كشفها - سواءً من جانب المعارف الوصفية للدين أو المعارف الإرشادية - إلى نتائج مهمّة حول معقولية أو عدم معقولية الأسئلة والمسائل والنظريات الأخرى.

الخاتمة

نتيجة البحث الحالي هي التنبيه لنقطتين أساسيتين مرتبطتين بفلسفة العلوم الإنسانية وتبيينهما، النقطة الأولى التأكيد على نظم العلم وكونه شبيهاً بالآلة، وهذا يعني أنه بعد استقصاء الأركان والعناصر الأساسية التي تدخل ضمن العلم، نصل إلى نتيجة فيما يخص موضوع العلم مفادها أنه: أولاً يمكن أن نقدّم تفاسير متعدّدة، وثانياً: أن هذه التفاسير تبرز نفسها في المسائل، وأن طبيعة الموضوع والمسألة تؤثر في منهجية ذلك العلم ونظرية المعرفة الخاصّة به، فيما يخص المصادر التي يجب مراجعتها بالنظر إلى نحو وجود الموضوع، وما هي المناهج التي لا طائل منها. أهداق وغايات العلم هي كذلك تؤثر في نوع إجابتنا على المسائل وشكل القضايا العلمية وكليتها، لهذا فإنّ الانتباه لهذه العناصر وارتباطها ببعضها هو أمرٌ لازم وضروري لكل باحث في مجال العلوم الإنسانية.

النقطة الثانية التي تستنتج من القسم الأول هو أنه بأخذ هذا المعنى من العلم بعين الاعتبار، يمكن تبين دور المعارف الإسلامية في العلوم الإنسانية بشكل أفضل، تأثير الدين في موضوع وغايات العلم غير المباشرة يستتبع تأثيراً في المسائل والمصادر المعرفية، وبملاحظة هذا التأثير ستصبح العلوم الإنسانية متّصفة حقاً بكونها إسلامية.

قائمة المصادر

الآخوند الخراساني، محمداظم بن حسين، كفاية الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1431 هـ.

الصدر، محمدباقر، المعالم الجديدة للأصول، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم.

ايمان، محمدتقي، روش شناسی علوم انسانی نزد اندیشمندان مسلمان (ارائه مدلی روش شناختی از علم اسلامی)، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، 1392 ش.

بلیکی، نورمن دبلیو اچ؛ حسنی، سیدحمیدرضا؛ ايمان، محمدتقي؛ وماجدي، سيد مسعود، پارادایم های تحقیق در علوم انسانی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم.

جوادی آملی، عبدالله، اسلام و محیط زیست، اسراء، قم، 1386 ش.

حسین زاده، محمد، منابع معرفت، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته الله علیه، قم، 1394 ش.

شریفی، احمدحسین، مبانی علوم انسانی اسلامی، آفتاب توسعه، تهران، 1394 ش.

عابدی شاهرودی، علی، سنجش و اکتشاف، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، 1394 ش.

محمدپور، احمد، روش در روش درباره ساخت معرفت در علوم انسانی، جامعه شناسان، تهران، 1388 ش.

کافی، مجید، فلسفه علم و علم دینی با تاکید بر آیات مرتبط قرآن، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، 1395 ش.

The Non-Religious Phenomenon and its Effects on Religious thought; the Deistic Doctrine as a Model..a critical study

Hatem al-Jayashi

PhD student at Aalul-Bayt International University, Iraq.

E-mail: h-alsmawy@yahoo.com

Abstract

Contemporary atheism includes many different types, unlike previous atheism, which represented one sect based on a specific authority. In this article, we have tried, through the descriptive, analytical and critical approach, to explain the mental and logical confusions in which the followers of the deistic trend—the most dangerous types of new atheism—have fallen. This danger lies in that deism promotes itself as a mediator between religion and atheism. Moreover, the article tries to introduce this type of thought and show the motives that have made the followers of this current to adopt it as a doctrine and thought, beside showing the cognitive sources relied on in forming its intellectual system and the approach followed by them, and also showing the deist's way of thinking and conception of God. After that, the article criticizes the arguments that deists assume to support their doctrine. It also discusses the wisdom of the prophet's being human, and the sending of messengers with divine missions. Finally, we have got to the necessity of divine religious legislations and their important role in man's perfection, without depending only on the role of reason in revealing all the facts that would lead man to his sought perfection.

Keywords: deism, deity, God, religious phenomenon, religion.

Al-Daleel, 2022, Vol. 5, No. 16, PP. 216–240

Received: 20/04/2022 | Accepted: 15/05/2022 | Published: 15/06/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الظاهرة اللا دينية وتأثيراتها على الفكر الديني.. دراسة نقدية

حاتم الجياشي

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة آل البيت العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: h-alsmawy@yahoo.com

الخلاصة

يتّسم الإلحاد المعاصر بضمان أطراف عديدة وألوان مختلفة، بخلاف الإلحاد السابق الذي كان يتّصف بطائفة واحدة تنطلق من مرجعية محدّدة، حاولنا في هذا البحث من خلال المنهج الوصفي التحليلي والنقدي إيضاح الاختلالات العقلية والمنطقية التي تحبّط فيها أتباع التيار الربوبي، والذي يعدّ أحد أخطر أنواع الإلحاد الجديد، وهذه الخطورة تكمن في تسويق نفسه كوسطية بين الدين والإلحاد، وكذلك التعريف بهذا الفكر وتوضيح الدوافع التي دفعت أتباع هذا التيار على اتّخاذ مذهباً وفكراً، وكذلك تبين المصادر المعرفية التي يعتمد عليها في بناء منظومته الفكرية والمنهج المتّبع عندهم، وأيضاً توضيح رؤية الربوبي وتصوّره حول الإله، ومن ثمّ نقد الأدلّة التي جاءوا بها لتعضيد مذهبهم بالحجّة والبرهان، وتوضيح الحكمة من بشرية النبي وإرسال الرسل، وتوصّلنا إلى ضرورة التشريعات الدينية السماوية ودورها الفاعل في تكامل الإنسان، وعدم الاكتفاء بدور العقل في كشف جميع الحقائق التي من شأنها إيصال الإنسان إلى كماله المنشود.

الكلمات المفتاحية: المذهب الربوبي، الربوبية، الإله، الظاهرة الدينية، الدين.

مجلة الدليل، 2022، السنة 5، العدد 16، ص. 216 - 240

استلام: 2022/04/20 | القبول: 2022/05/15 | النشر: 2022/06/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لقد انتشرت نظريات إلحادية في الجانب الربوي في أواخر القرن السابع عشر الميلادي، وكانت تصبّ في ربط الإنسان بالجانب المادي، أو الجانب الخاص بذاته، وإنّ هذا الأمر كان في البدء عبارة عن مجرد اعتراضات وتشكيكات في أصالة الدين ومنشئه، وبعد ذلك تطوّر إلى التطرّق إلى جدواه، ومن ثمّ وصل الأمر إلى الرفض التام لأسس هذا الفكر الديني وأركانه، وبالتالي اعتبر وبالأعلى على الإنسان وحياته.

فإذا كانت هذه الظاهرة على تعدّد اتجاهاتها ليس بمجيدة رغم عمقها في التاريخ وضربه فيه، فإنّ ما يجري في عالمنا العربي والإسلامي من أعمال تكفيرية وإجرامية أدّى إلى ارتفاع ظاهرة التشكيك بالدين بشكل ملفت.

إنّ الاعتراض عليه هنا وهناك يعني دخول هذه الظاهرة إلى عقول بعض المسلمين بطريق أو بآخر، وهذا الاعتراض على تعاليم الإسلام قد سبقه اعتراضات على الأديان الأخرى، وأدّت كثرة الاعتراضات والتشكيكات في الدين إلى وقوع المتديّنين في الشكّ في بعض تعاليمه، ممّا أدّى إلى ضعف إيمانهم بصحّة دينهم ومعتقداتهم، ونتيجة ذلك ظهرت فرق واتجاهات معارضة للفكر الديني، ومن تلك الاتجاهات المذهب الربوي، فأصحاب هذا الاتجاه لم يصنّفوا على أنّهم ذوو فكر ديني أو فلسفي ولا ذوو اتجاه إلحادي؛ إذ إنّهم لم ينكروا فكرة الإله من الأساس، بل يؤمنون بوجود الإله، لكنّهم غاية الأمر يرفضون فكرة النبوة، وبالتالي يرفضون كل ما يترتب على فكرة النبوة من دين وشريعة وتعاليم تنظّم حياة الخلق وشؤونهم.

ونتيجة هذه الاعتراضات - التي أثّرت حول فكرة الدين بشكل عام أو بشكل خاص كما تبناه أصحاب المذهب الربوي - جعلت رجال الدين أمام تحدّيات كبيرة وعظيمة تضاف لباقي التحديّات الأخرى، إذ توجّب عليهم الإجابة وحلّ جميع الشبهات ورد الاعتراضات حول الدين؛ لكي ترجع ثقة معتنقي الدين بتعاليمه.

وهذا يلزم من رجالاته أن يعملوا على تقديم قراءة جديدة للموروث الديني، بعدما عملت القراءة الكلاسيكية التي بقيت أسيرة الماضي على محاربة العقل والتعقل، وتشويه الأفكار والمفاهيم؛ ممّا ساهم في ظهور الفكر التكفيري والمتشدد، فتشوّهت صورة الإسلام بظهور الحركات والاتجاهات المنحرفة، التي ولدت نفوراً من الدين وتشكيكاً بتعاليمه.

ويتوجّب في الإجابة على هذه الاعتراضات استخدام الأسلوب الهادئ والعقلاني بلا

تسقيط أو تكفير؛ لأنّ مؤدّى أسلوب التكفير يؤول إلى نتائج عكسية؛ إذن لا مناص من منطق الحجة والبرهان في تنفيذ هذه الاتجاهات، سواءً كانت إلحاديةً أو ربوبيةً أو غيرها؛ فهذه الدراسة جاءت للتعرف على المذهب الربوبي من حيث الدوافع والأسس، وكذلك للتعرف على مصادره المعرفية التي يعتمد عليها ومنشئها، وشيء من تاريخه ورموزه، وبعد ذلك التعرف على كيفية نقد أفكار الربوبيين وآرائهم، وحرّيّ بنا قبل ذلك أن نبين المفاهيم التصورية لهذه الدراسة.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الربّ

الربّ لغةً: إنّ لكلمة الربّ معاني عدّة:

منها أنّ الربّ يطلق ويراد منه المالك، والسيد، والمدبّر، والمرّي، والقيّم، والمنعم [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 399 و400]، وقال أيضاً ولا يطلق غير مضافٍ إلّا على الله ﷻ، وإذا أطلق على غيره أضيف، ف قيل: ربّ كذا.

قال: «وقد جاء في الشعر مطلقاً على غير الله تعالى، وليس كثير، ولم يذكر في غير الشعر» [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 399]، وقال: وربّ كلّ شيء: مالكه ومستحقّه، وقيل: صاحبه.

ويقال، فلان ربّ هذا الشيء، أي ملكه له.

وكُلّ من ملك شيئاً فهو ربّه، يقال: هو ربّ الدابة، وربّ الدار، وفلان ربّ البيت، وهن ربّات الحجال. [ابن منظور، مصدر سابق، ج 1، ص 399]

الربّ اصطلاحاً: إنّ الربّ اسمٌ من أسماء الله تعالى فمعناه:

من له الخلق والأمر والملك، قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾ [سورة الأعراف: 54].

وقال: ﴿ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ لَهُ الْمُلْكُ﴾ [سورة فاطر: 13].

قال ابن منظور: الرب هو الله ﷻ، هو ربّ كلّ شيء، أي مالكه، وله الربوبية على جميع الخلق لا شريك له، وهو ربّ الأرباب، ومالك الملوك والأملاك. [انظر: ابن منظور، مصدر سابق، ج 1، ص 399].

ثانيًا: الربوبية

الربوبية لغةً: فإنَّها مصدرٌ من ربَّ يربُّ رباية وربوبية وتربية، و"الربَّ" قد تمَّ توضيحه سابقًا في كلام ابن منظور، وأمَّا "الربوبية" فهي لا تطلق إلَّا على الله تعالى، وإطلاقه لغيره: الرباية والتربية [انظر: الأصفهاني، المفردات، ص 184]، فالراء والباء أصلٌ يدلُّ على معنًى جامع هو إصلاح الشيء والقيام عليه ولزوم ذلك [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 381 و382]، وهذا ما يناسب معنى التربية.

فمعنى الربوبية هو تولى الله تعالى خلقه بالتربية، يخلقهم ويصلح معاشهم ويقدر لهم أقدارهم ويقضي في مآلهم ويدبّر شأنهم.

الربوبية اصطلاحًا: يوجد أكثر من تعريف للربوبية اصطلاحًا، وسوف نكتفي بأهمّها، وأولّها تعريف روبرت سولومون (Robert Solomon): هي اعتقاد بضرورة وجود إله خلق العالم بكل قوانينه؛ ولهذا يقبل المذهب الربوبي بصورة من الصور الدليل الكوني، الذي يعتبر أحد أدلّة وجود الله تعالى، لكنّ سولومون يؤكّد عدم وجود تبرير عقلي للاعتقاد بأنّ الله تعالى يولي اهتمامًا خاصًا بالإنسان والعدالة الإنسانية، وفي الوقت نفسه يرفض أيّ صفات تشبيهية نضيفها على الذات الإلهية، كذلك يرفض الاعتقاد بالقصص التوراتية حول الإله [انظر: سولومون، الدين من منظور فلسفي.. دراسة نصوص، ص 185 و186].

والتعريف الآخر يذهبون فيه إلى: أنّ الربوبية مذهب فكري لا ديني، وفلسفة تؤمن بوجود خالق عظيم خلق الكون، وإنّ هذه الحقيقة يمكن الوصول إليها باستعمال العقل ومراقبة العالم الطبيعي وحده دون الحاجة إلى أيّ دين.

بعبارة أخرى إنّ هذا المذهب يقوم اعتقاده على الدين الطبيعي لا الدين الذي يقوم على الوحي، فهو يرفض التدخّل الإلهي في حياة الإنسان وشؤونّه، وبهذا الأمر انسلخت الربوبية عن باقي الديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام؛ على اعتبار اعتماد هذه الديانات على فكرة الوحي ومعجزات الأنبياء، فالربوبيون انسلخوا عن الديانات برفضهم الوحي والنبؤات وبالتالي رفضوا المعجزات المترتبة على بعثة الأنبياء من جهة، ومن جهة أخرى اجتمعوا مع اللادينيين، ومع ذلك فإنّه لا يصحّ جعلهم في صف الملحدين؛ لأنّهم لا ينكرون وجود خالق لهذا الكون. [انظر: بدوي، تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 183]

فمن هذه التعاريف وغيرها نصل إلى أنّ هذا المذهب يرى أنّ الدين الحقّ هو الدين

الطبيعي الذي يمكن الوصول إليه والاطلاع على مبادئه من خلال العقل البشري، وبالتالي فلا حاجة إلى الوحي أو الإلهام للوصول إلى المبادئ الأساسية التي يعتمدها أصحاب المذهب الربوبي، فهم يرون كفاية اللاهوت الطبيعي في الناحية الدينية.

المبحث الثاني: التعريف بالظاهرة الربوبية وشيء من تاريخها ورموزها

إنَّ الربوبية تعدّ تعريفاً للكلمة الإنكليزية (deism)، والمذهب الربوبي مذهب فكري بامتياز لا صلة له بالدين، وإنّ فلسفته تبتني على وجود خالق لهذا الكون الفسيح، وإنّ هذه الفكرة يمكن الوصول إليها والوقوف على أركانها عن طريق استعمال العقل، ومراقبة هذا العالم الطبيعي بدون الحاجة لأيّ دين.

فأصبحوا يعتقدون بالدين الطبيعي لا الدين المعتمد على الوحي، إذن فكرة الربوبية عندهم تختلف اختلافاً جوهرياً عن أصل الدين، بل لا تعتمد أصلاً على فكرة الوحي، وهذا السياق جاء نتيجة ترجمة رافضة لفكرة التدخل من قبل الإله في شؤون الإنسان، وبهذه صنع المذهب الربوبي فاصلاً جوهرياً يفصله عن باقي الديانات كاليهودية والمسيحية والإسلام، لسبب واحد هو هذا المذهب لا يؤمن لا بالوحي ولا بالمعجزات، وبالتالي يرفض فكرة النبوة، فرفض الربوبيين لفكرة إرسال الأنبياء جاء نتيجة لرفضهم فكرة كون الإله كاشفاً عن نفسه للإنسان من خلال الكتب المقدسة [سولومون، المصدر السابق، ص 186]، ومن جانب آخر فإنّ المذهب الربوبي يختلف عن الاتجاهات الإلحادية؛ باعتبار أنّه يؤمن بوجود خالق لهذا الوجود لكن يتفق معها في رفض النبوات والمعجزات، والغريب أنّ الربوبيين يدّعون أنّ الإله له خطة لهذا العالم، لا تتغيّر لا من قبله ولا من قبل قوانين الطبيعة، وإنّ ما تراه البشرية المتدنية على أنّه وحي وكتب مقدّسة يفسّرها الربوبي بأنّها صادرة عن البشر، ولا يفوتني هاهنا أن أضع علامة استفهام على أمرين: الأمر الأول هو أنّ هذه التسمية لمذهبهم من قبل أتباعه كانت تسمية هدفها إعلام الآخرين بأنّ الربوبيين يؤمنون بوجود إله لهذا الوجود فقط، وبهذا فإنّهم لا يفترقون عن أهل الديانات السماوية في هذا الاعتقاد، إذن ممّا يلفت النظر أنّ تسميتهم بالربوبيين لا تميّزهم عن غيرهم.

والأمر الثاني: أنّ ما جعلوه مائزاً لهم عن غيرهم بتسميتهم بالربوبيين فهو بعينه يُخرج تلاؤم العنوان على المعنوي؛ لأنّه لا يكون منطبقاً مع ما يعتقدونه من أمر الإله الذي جعلوا منه إلهاً لا دور له ولا تدخل بكلّ هذا الوجود من شؤون الخلق بكلّ جوانبه، والإله بهذه المواصفات لا يسمّى ربّاً، وبالتالي الأجدر به اختيار مسمّى آخر ينسجم مع ما يتبنّوا.

وأما منشأ هذا المذهب ووقت ظهوره فإنّ المصادر تنقل بأنّه ظهر في القرنين السابع عشر والقرن الثامن عشر، خصوصاً خلال ما يسمّى بعصر التنوير، وهذا ما يؤكّد قول سولومون بأنّ الربوبية بوصفها تنوعاً على الديانة اليهودية والمسيحية، كانت منتشرة على نطاق واسع بين العلماء المتدينين في القرن الثامن عشر الميلادي [سولومون، مصدر سابق، ص 186]، وفي مصدر آخر يذهب إلى أنّ المذهب الربوبي ظهر في عصر التنوير وخصوصاً في المملكة المتحدة وفرنسا والولايات المتحدة وإيرلندا، وإنّ معظم الربوبيين كانوا يدينون بالديانة المسيحية، ولكنهم بعد ذلك تركوها لأسباب وردود أفعال في قبال ما كان يقوم به رجال الدين، ممّا جعلهم يرفضون الإيمان بالوهية المسيح، أو معاجزه، وبعد ذلك أخذوا ينتشرون في العالم. والجدير بالذكر أنّهم في البدء لم يشكّلوا تجمّعاً أو كياناً، لكنهم بعد ذلك أخذوا يؤثّرون على المجتمعات الدينية بشكل ملفت، خصوصاً على الاتجاه التوحيدي.

فالربوبية موجودة إلى يومنا على نحوين: كلاسيكي وحديث، ويجدر بنا أن نجيب عن إشكال مقدّر هو: إذا كان هذا معنى المذهب الربوبي وما يحتويه من معتقد كما تقدّم بنا الكلام، إذن لا يختلف فكراً عن معنى الرباني؟ كما ذكر ذلك في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِّي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ﴾ [سورة آل عمران: 7]، وفي آية أخرى: ﴿وَكَايْنِ مَنْ نَبِيٍّ قَاتَلَ مَعَهُ رِبِّيُّونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 146]، فالجواب هنا هو وجود فرق جوهري بين المعنيين وإن التقيا لفظاً، لأنّ الاختلاف واضح وجلي لمن كان مطلع على اعتقادهم وتوجههم الفكري، فهم ينكرون النبوة، وأمّا الرباني وكذلك الرّبّي فهم ممّن يطيعون الرّبّ في تعاليمه، وهم بذلك سائرون على نهج وتوجيه الأنبياء الذي أمر به الباري العباد، وأيضاً أنّ الواضح من الرباني والرّبّي هو أنّهم منسوبون إلى الرّبّ، وهذا ما يستشفّ من فحوى الآيتين أعلاه.

إنّ قيام هذا المذهب على مبدأ مهمّ - وهو إنكار النبوة وما يتبعها من نظام حياة على المستويين الفردي والاجتماعي - هو الأساس الذي شيّد عليه المذهب الربوبي أركانه، والملفت أنّ هذه الفكرة لم تكن من ابتكاراتهم، فهي ليس بكرة في مضمونها، بل لها جذور ضاربة في القدم، وهذا ما أكّده علماء الكلام بقولهم: البراهمة: من الناس من يظنّ أنّهم سمّوا نسبةً إلى إبراهيم عليه السلام وهذا خطأ، فإنّ هؤلاء هم المعتقدون بنفي النبوات أصلاً، فهؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهيم، وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً وقرّر

استحالة ذلك في العقول [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 251]، وهؤلاء قد احتجوا على إنكار النبي أو الرسول بأن ما يأتي إما أن يوافق العقل أو يخالفه، فعندما يكون موافقاً للعقل ما أتى به فلا حاجة له، أو يأتي بما يخالف العقل فهنا يجب أن يردّه.

وتوجد أقوال وآراء للبراهمة لا يهمننا ذكرها هنا حتى لا نخرج عن إطار هذه المقالة، وقد ذكر النوبختي أنّ البراهمة أثبتوا الخالق والرسول والجنة والنار، وقد زعموا أنّ رسولهم ملك أتاهاهم في صورة البشر. [ابن الجوزي، تلبيس إبليس، ص 103]، والذي يؤكّد هذا التحقّظ أو الشكّ ما توصّل إليه الدكتور عبد الرحمن بدوي عندما أحصى أقوال العلماء حول معتقدات البراهمة حيث قال: إنّ الروايات التي نجدها لدى المؤلّفين الإسلاميين عن البراهمة باعتبارهم منكري النبوة إنّما ترجع إلى كتاب الزمرد لابن الرواندي [بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 185]، فإنّ بدوي يقطع بأنّ ابن الرواندي حينما يقول إنّ البراهمة يطعنون بالأديان التوحيدية إنّما كان يروم من ذلك هو إخفاء ما يعتقده خلف مدرسة هندية لها مكانتها عندهم، حتى ينسب لهم تلك الأقوال [المصدر السابق، ص 183]، فابن الرواندي معروف بالإلحاد والزندقة؛ لهذا عدّه الباحثون الغربيون من أشهر ملاحدة القرن الثالث الهجري [المصدر السابق، ص 91]، وله كتب كثيرة في الإلحاد. نعم، يوجد أخذ ورد في قضية نقض كتبه التي ألّفها في الإلحاد فلا نطيل الكلام في ذلك. [انظر: الأميني، أعيان الشيعة، ج 3، ص 205]

وعلى كل حال سواء ثبتت النسبة للبراهمة أو لم تثبت، فإن ما هو موجود في كتب ومؤلفات علماء الكلام حول حجج هذا المذهب وردها كافٍ فيما نريد أن نصل إليه في تبني البراهمة لهذه العقيدة، وأنها ضاربة في القدم عندهم، وهذا منشأ الفكر الربوبي في بلدان الشرق، وأما بلدان الغرب فيبدو أنها ترجع إلى العصور المتأخّرة، وكان من رواد المراحل الأولى لهذه العصور الفلاسفة الذين تبنوا الفكر الربوبي واعتقدوا به كالشاعر والفيلسوف الفرنسي فولتير (Voltaire)، ومن العلماء كأنتوني جيرارد نيوتن فلو (Antony Flew)، وهذا الأخير كان من المنظرين للإلحاد خلال مسيرة حياته لكن في أواخر حياته اعتنق الفكر الربوبي، وأيضاً ينسب هذا الاعتقاد إلى رؤساء الولايات المتحدة الأمريكية [بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج 2، ص 206]، وأمّا اليوم فإن جماعة الفكر الربوبي أخذوا بالانتشار والتوسع، من خلال تسويقهم لفكرة أن هذا المذهب سهل بفكرته وبسيط بتبنيه، معترض بالعقل، ومقدراً للعلم، مستغلين في ذلك ما يحدث من أحداث في الفكر الديني، من حيث انتشار الخرافة، والتشدد الديني والتعصب الذي يرافقه، فضلاً عن الاعتقادات البالية، وكذا الحروب والتقاتل القائم بين

الجماعات الدينية لأسباب تافهة منها عدم التوافق بالرأي، وهنا بدأوا بتشكيل مذهبهم وأخذوا بتنظيمه وبعد ذلك أصبح لهم اتحاد عالمي خاص بهم ومركزه في العاصمة الأمريكية واشنطن [ستر ومبرج، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، ج1، ص171]، وهذا تم تأكيده من قبل مدونة الربوبي العربي الخاصة بهم في مقال نشر بتاريخ 14 آذار 2014 م، وأيضاً يوجد من الكتاب من يقول بأن أكثر المذاهب انتشاراً في أوربا هو المذهب الربوبي. [بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 151-156]

المبحث الثالث: العوامل التي تدفع نحو الربوبية

إنّ الإنسان في مسيره الفكري غير عشوائي أو دون مبررات منطقية، فلا بد من وجود منطلقات ومبررات منطقية تجعل منه تابعاً لفكرة معينة، وهذه المنطلقات إما أن تكون فطرية أو وجدانية، أو نفسية، أو عقلية؛ فهذا هو ديدن الانسان في مسيره الفكري، وهنا نتساءل: ما هو الدافع الذي جعل بعض الناس يتخذون من الفكر الربوبي مذهباً لهم؟

إنّ الربوبي في تبنيّه لفكرته في الإيمان بالله تعالى يجب أن يتّبع البرهان العقلي للاعتقاد بالإله والإيمان به، والتفكير بهذا الكون الفسيح - من حيث صنعه ونظامه وآياته، وأتته من آثار خلق الإله المتعالي - لا يمنع من وجود دوافع أخرى لدى بعض البشر.

وأما مسألة إنكارهم لفكرة النبوة والواسطة بين الخالق والمخلوق، فهي مسألة غير مبتنية على المنطلقات الفكرية والعقلية، بل يصعب عليهم ادعاء إقامة دليل، سواء كان فطرياً أو وجدانياً أو عقلياً، وهذا ما يعني أنّ منطلقاتهم التي اتخذوها في ذلك لها دوافع ودواع أخرى ساعدت في رفضهم لفكرة النبوة وما يتبعها من شرائع، فيمكن لنا أن نرجع هذه الدواعي والدوافع إلى ما يلي:

1- أنّ أصحاب الديانات والشرائع في القضايا المصيرية والجوهرية التي تحيط بحياة الإنسان، سواء ما يتّصل بالعالم الآخر من مبدإ ومعادٍ، أو ما يتّصل بحياته الدنيوية كشؤون المعاش، لم يقدموا تصوّراً ومفهوماً واضحاً موحّداً حول هذه القضايا، والشاهد على ذلك الاختلافات الواسعة في الأساسيات فضلاً عن جزئيات القضايا، ناهيك عن التخبّط الموجود في داخل أروقة الفكر الديني نفسه، فتكون هذه المآخذ سبباً تؤدّي للابتعاد عن الدين؛ فيقع الإنسان في شباك الفكر الربوبي وغيره من الأفكار اللا دينية، ولسنا بصدد مناقشة أسباب الاختلاف بين الأديان؛ لأنّ ذلك ليس من أهدافنا في هذه المقالة بقدر اهتمامنا بتبيين دواعي هذا الفكر خاصّة.

2- إفراز التشدد الديني لجماعات متطرفة تمارس القتل والإجرام والعنف، وكل ذلك تعمله باسم الدين، مما أدى إلى النفور من الدين بسبب هذا التشدد الذي جعل من الدين سلاحاً للتفكك والتفرق بدل أن يكون سلاح سلام ووئام بين البشرية، بل جعلت منه رسالة مشوهة مليئة بالكذب والتزوير والصور البشعة عن الدين، مما دفع بالكثير إلى اعتناق هذه الأفكار اللا دينية، ومنها الفكر الربوبي الذي يرويه السبيل الأسلم لخلاص الإنسانية من التشدد والتفرق، بل والمنجى من تبعات الأديان وأعبائها، كما ينعتة أتباعه بذلك.

إنّ هذا الدافع لو كان أصحابه يميّزون بين التعاليم الدينية وبين سلوكيات أتباع الدين (التمييز بين النظرية والتطبيق)، لما وقعوا في مستنقع الإلحاد أو تبني الفكر الربوبي، وهنا يأتي إشكال هو صعوبة التفرقة بين الدين وسلوكيات أتباعه، ودليلهم هو أنه لو كان في هذا الدين خير وصالح لانعكس على أتباعه سلوكاً وأخلاقاً.

فيجب على أهل الوعي والبصيرة من المسلمين إنقاذ دينهم من هذه الدوافع، وتقديم رؤية وتجربة حضارية مستوحاة من روح الدين ونصوصه ليظهروا للإنسانية الخير كله.

3- أنّ ولادة الفكر الربوبي في الغرب كانت نتيجة ممارسات رجال الكنيسة، الذين كانوا يضطهدون معارضيهم، سواءً كانوا أناساً عاديين أو من علماء الطبيعة، وهذه الولادة كانت نتيجة إنكارهم لبعض العقائد المسيحية، ونظرهم إلى المسيح عليه السلام على أنه مصلح اجتماعي ليس إلّا، إذن كانت ردّة فعل على الأطروحات اللاهوتية غير المقنعة من قبل الكنيسة ورجالها.

وهنا يجدر بنا أن نتطرق لأمر مهم بغض النظر عن التحريف الحاصل في التوراة أو الإنجيل ككتابين سماويين، فإننا نقول أيضاً: لو كان هناك تمييز وفصل بين النص وسلوكيات رجال الكنيسة لما انقاد الناس إلى الإلحاد أو إلى اعتناقهم للفكر الربوبي، بل كان ارتدادهم أوسع من ممارسات الكنيسة، بحيث أدى إلى رفضهم للدين نفسه، واستبداله بالقوانين الوضعية التي أفسدوا بها أكثر ممّا يصلحوا.

4- أنّ وقوف بعض رجال الدين عاجزين عن الإجابة على بعض الأسئلة المصيرية المقلقة للبشرية يعد من الأسباب التي أدت إلى عدم تقديم حلول لكثير من المشكلات على الأصعدة كافة، سواءً كانت اجتماعية أو اقتصادية أو فكرية أو روحية، وأيضاً هذا الدافع أدى ببعضهم إلى التشكيك في حقانية الدين وصدقته، بل وصحة انتسابه إلى الله تعالى، وأدى إلى توليد شعور عند بعض الناس بعدم قدرة بعض الأديان على مواكبة الحياة، وأيضاً عجزها عن

تقديم حلول لمشكلات العصر، ونتيجة هذه الأسباب وغيرها تم تسرب الفكر الربوبي إلى الساحة الدينية.

5- هناك دافع آخر يمكن أن نصفه بدافع الميل إلى الراحة والدعة؛ لكون الإنسان يركن لهذين الأمرين ويبحث عنهما، والفكر الربوبي يعطي الإنسان هذين الأمرين، برفضه لتبعات وجوب معرفة الرسالات السماوية الحقّة، وبالتالي يكون في حلٍّ من الالتزام بمقتضيات الشرائع السماوية بمنظومتها الشعائرية والطقوس، وغيرها من القيود التي يفرضها التشريع عليه.

والأمران الآخران الإيمان بالله دون الالتزام بالرسول أو الإيمان بهم أمر سهل، ولا يكلف صاحبه شيئاً؛ لهذا يعدّ الربوبي نفسه في فسحة من الالتزام، وبالتالي فإنّه غير محكوم بشريعة ذات تعاليم صارمة من وجهة نظره، وبهذا يكون الربوبي غير قلق من الحساب الأخروي وما يفرض ذلك عليه من التزامات في عالم الدنيا، كما هو شأن المتدينين بذلك.

إنّ هذا الدافع الذي دفع باتباع المذهب الربوبي يؤخذ عليه بسؤال بسيط هو: كيف يمكن للإنسان العاقل أن يخلد إلى الراحة والدعة مع وجود أسئلة مصيرية تفرض نفسها عليه؟ وكذلك نحن نتساءل كيف يرتاح عقله وفكره وهو يعلم بوجود الكثير من الأنبياء وأنهم رسل الله إلى البشرية، وأنّ الخلاص باتباعهم والهلاك بعدم الانصياع لهم؟

المبحث الرابع: المصادر المعرفية المستوحاة من أفكار الربوبيين

إنّ التعرّف على كلّ فكر أو اتجاه لا بدّ أن يكون من بوابة المصادر المعرفية التي يعتمد عليها إثبات رؤاه وتصوّراته الاعتقادية، وبناءً عليه فإنّ المصادر التي يمكن استنباطها من رؤيتهم الفكرية هي كما يلي:

أولاً: العقل

إنّ المتتبّع للفكر الربوبي يرى أنّ الربوبيين يؤمنون بدليّة العقل ومرجعته المعرفية فيما يتبنّوه، باعتبار أنّهم لا يقبلون بمرجعية أخرى بين الله وخلقهم، وبالتالي فهم لا يقبلون الوحي والنص الديني، وهم بهذا يكونون في حلٍّ من النصّ الديني؛ لأنهم لا يعتبرون له حجية أو دليّة، ومن الواضح أنّ هذا المصدر ليس بالعقل الفطري، وإنّما هو العقل

المكتسب الخاضع لعامل الثقافة والتربية والبيئة المحيطة المليئة بالمتغيرات المختلفة، والدليل على ذلك لو كان مرادهم من العقل هو العقل الفطري لكان حجّةً بنفسه، ودليلاً ملزماً للآخرين؛ لأنّه عقل جمعي - أي مجمع عليه من ذوي العقول وليس رأياً انفرادياً - وليس مكتسباً بالسمع، وهذا ما يوضح سقوط أتباع الفكر الربوبي في فخّ المغالطة عندما قالوا إنّ المتدينّ عندما يريد التعرّف على إلهه لا يتعرّف عليه إلاّ عن طريق النص الديني، بينما نحن - الربوبيون - عندما نريد التعرف على إلهنا نتعرف عليه عن طريق العقل [أنظر: الخشن، عالم دون أنبياء، ص 33-34].

إنّ هذا الكلام من أتباع الفكر الربوبي ليس دقيقاً، بل مغالطة واضحة؛ لأنّ إثبات نفس وجود الخالق هو عن طريق العقل وليس من خلال النص أو الوحي كما يدّعي الربوي، وهذا الأمر يعتبر الأسّ أو الأصل في العقيدة الإسلامية، بل وكثير من المسائل الجوهرية لا يكون إثباتها إلاّ بالعقل. إنّ الربوبي بتأسيسه واعتماده على العقل كان غرضه رفض النبوة وما يترتب عليها. [أنظر: الخشن، عالم دون أنبياء، ص 34]

والسؤال المطروح على أصحاب الفكر الربوبي: هل يحكم العقل باستحالة النبوة؟ وهل يستطيع العقل الحكم بعدم الحاجة لها؟ وهل يستطيع أن يكذب آلفاً من الرسل والأنبياء الذين أرسلوا إلى الناس على مر التاريخ ونقلوا لهم رسالات الباري تعالى وتعاليمه، وجاءوا بالأدلة والبراهين على إثبات نبوتهم؟

فجواب الربوبي هو وجود تشكيك حول صدقية هذا التاريخ الديني، وأنّه لا توجد ضمانات لصحّته!

وهنا يمكن الردّ على الربوبي بأنّ هذا التشكيك في التاريخ الديني من حيث المصادقية وال ضمانات لا يرفع التكليف عنّا في البحث عن الحقيقة؛ لأنّ الحقيقة يُبحث عنها بشكل موضوعي بلا خلفية ذهنية مسبقة، وإيماننا المبني على الدليل والبرهان بأنّ النص الوحيد الذي لم يتعرض للتحريف هو القرآن الكريم، الذي يؤكّد على صحّة النقل التاريخي في بعثة الأنبياء.

ثانياً: العلم

إنّ العلم يعدّ من المصادر المهمّة عند أصحاب الفكر الربوبي، بل يولونه تقديرًا خاصًا

باعتباره الوسيلة للتعرف على الإله والكون؛ لهذا يقولون: الإنسانية ستتعلم أكثر عن مفهوم الإله عن طريق العلم، فهذا هو الطريق الوحيد الذي يمكّننا من المعرفة أكثر حول الإله، من خلال دراسة الخلق، وليس من خلال الكتب المقدسة للأديان التي هي من صنع مؤسسيها. [أنظر: الخشن، عالم دون أنبياء، ص 437]

وللعلوم الطبيعية التي توصل إليها الإنسان القدرة على كشف أسرار الطبيعة، فقد حمينا أنفسنا عن طريقها من معظم الكوارث الطبيعية والأمراض.

يتبين مما سبق أنّ الربوبي يهتم ويقدر العلم، وهذا يجعله أمام مسلك مهم لدى العلماء، وهو أنّ أهل العلم عندما تعرض لهم ظاهرة ولا يفهمون كنهها، فإنّهم يتوقفون عن الحكم عليها، ولا يتسرّعون إلى إنكارها [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18]؛ لأنّ الحكم عليها أو إنكارها ليس من دأب العلماء، بل هو من دأب الجهّال.

ومن شأن هذا العلم أن يدفع العلماء إلى التواضع والإقرار بأنّ ثمة مجهولات وأسراراً في هذا العالم لم يتمّ التعرف عليها، وأنّ تطوّر العلم كفيل بالكشف عن الكثير منها، وهذا يوضح ما ذهب إليه البرفسور الأمريكي جورج سنتيانا (George Santayan) كما ينقل عنه وليم ديورانت: «بعض العلماء يتوهّمون أنّهم قد أثبتوا بطلان الدين بالعلم، من غير أنّ يبحثوا عن أصل الأفكار والعادات التي نبحث عنها في إثبات تلك العقائد الدينية، ومن غير أن يعرفوا معنى العقائد الدينية الأصلية وعملها الحقيقي» [ديورانت، قصّة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص 369]، ومن الحرّيّ بالعالم مهما بلغ من العلم أن لا يغترّ بعلمه فيقف موقف الاستخفاف والسخرية من تعاليم الدين، فالدين نفسه يرفع من شأن العلم والعلماء ولا يدعو إلى تحجيم العلم المثمر والهادف، وهذا هو الرأي السائد في كلّ حواضرنا العلمية بكلّ مسمياتها. نعم، يوجد اتّجاه سلفي متزمت لم يع الفواصل بين العلم والدين، بل لم يميّز جيّداً بينهما وأخذ بالتضييق على حركة البحث العلمي، ووقف موقفاً سلبياً من بعض الأفكار والنظريات العلمية، كنظرية كروية الأرض أو غيرها من النظريات، ولكنّ هذا الاتّجاه هو اتّجاه شاذّ ومرفوض من قبل أغلبية علماء المسلمين على اختلاف مدارسهم، بل هذا الاتّجاه يكاد ينحسر في الساحة العلمية. [انظر: العجيري، ميليشيا الإلحاد، ص 20]

المبحث الخامس: الإله والنبوّات حسب المذهب الربوبي

إنّ الإله الذي هو محور عقيدتهم وأساس مذهبهم هو إله مجرد من صلاحيات أعمال

ربوبيته حسب إيمانهم وفكرهم، بعبارة أخرى: إنّ إلهاً ليس له أن يتدخل لا في شؤون البشر ولا في شؤون الكون هو إله لا مشيئة له في خلقه؛ لهذا يحرص الربوي على إبراز صورة بسيطة عن الإله الذي يؤمن به خالية عن التعقيد، وطالما يصفونه بأنّه قوّة كونية هي مصدر الخلق ومصدر القوانين الموجودة في جميع أنحاء الطبيعة، فالربوي بناءً على الكلام المتقدم يصف فكرة الخالق عن طريق القوانين الطبيعية، ومع إيمانه بوجود خالق لهذا الكون، ولكنه ليس له صلاحية التدخل في شؤون الناس والكون، وهذا ما تطرّق إليه الربوي بقوله: الربوبية هي الاعتقاد بوجود خالق للكون، ولكنّه لا يتدخل في شؤون الكون، وأنّ الأديان كلّها من نتاج البشر، والدعوات والصلوات لا تستجاب، والحوادث اليومية ليست ناتجة عن رغبة إلهية، إنّما هي نتائج طبيعية لأسباب تحدث في الحياة. وكلّ شيء مفتوح، لا شيء مقدّر مسبقاً. [انظر: العميري، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي الحديث، ص 225]

فالربويون يعتمدون المنهج العلمي، ويعتمدون على أنفسهم في حلّ مشكلاتهم وتحقيق أهدافهم في الحياة. وأخلاق الربوي ناتجة عن التزامه الذاتي بالخير وابتعاده عن الشرّ، ونتيجة عن تحضّره وتحضّر مجتمعه.

وهناك من الربويين من يعتقد بنوع من الحياة بعد الموت، ولكنهم يعترضون على الفكر الديني بأنّه قدّم الإله وصوّره باعتباره رجلاً، وهو الأمر الذي أتاح اضطهاد المرأة، وهذا ما نجده في كلام الربوي الذي يقول: المشكلة الأخرى حول فكرة الإله في الأديان السماوية إنّها صوّرت كرجل، أي أنّ الإله هو ذكر، وهذا سيجعل النساء منفياتٍ شعوريّاً ولا شعوريّاً إلى مقام أقلّ في المجتمع. ومن هنا نجد أنّ هذا انعكس على هذه المجتمعات بطريقة غير مباشرة ومباشرة، حيث أصبحت المرأة تخضع للرجل. [المصدر السابق]

وأما رفض النبوّات وتعاليم الأنبياء فإنّها حجر الرجي في الفكر الربوي، بل النقطة المفصلية عندهم مع كونهم يؤمنون بوجود إله لكنهم يرفضون فكرة النبوّات وينكرونها، وهذا الإنكار هو بالحقيقة طريقهم للتخلّص من كلّ ما يتنافى مع أهوائهم، ومن الأنظمة التشريعية والعبادية؛ لهذا ينكرون على من يدّعي كونه مبعوثاً من الله أو يتكلّم باسم الإله، فهم بالتالي لا يؤمنون بأنّ النبوة التي لها مكانة مرموقة ومقام سامٍ كونها الواسطة بين الخالق والمخلوق، إذ تمثل السفارة بين الإله والبشر، وأنّ هذه المكانة ليست سهلة المنال.

فمن حيث الأهمية وحساسية وظيفة الأنبياء كان من الطبيعي أن يكون الاختيار بيد الله تعالى، وأن لا تكون بيد الناس أنفسهم؛ لأنّ انتجاب النبي واختياره ليس كما يختار الناس زعيمهم أو رئيسهم حسب ضوابط معينة ومحدودة، فمن حقّ الناس حتى ينظّم شؤونهم وأمور حياتهم وأن يعهدوا بها إلى شخص يكون قائدهم أو زعيمهم لكي ينظّم شؤونهم، سواءً كانت سياسية أو اجتماعية [انظر: عزمي، الإلحاد للمبتدئين، ص 19]، لكنّ مكانة النبوة مغايرة تمامًا، لأنّ الدور المناط بالنبي دور خطير؛ لمحوريّته في حياة جميع الناس، والمهمة الملقاة على عاتقه مهمة استثنائية، فتحتاج إلى شخصية استثنائية متحلّية بجميع الملكات والصفات الحسنة، فالاختيار والاصطفاء الإلهي لا يكون اعتباطيًا أو عبثيًا، وإتّما يكون حسب صفات خاصة.

والجدير بالذكر أنّ دور النبي ليس ساعي بريد بين الخالق والمخلوق وحسب، بل إنّ مهمّته هداية الناس وتزكيّتهم وتعليمهم مضامين الرسالة الإلهية، فالبشرية تحتاج إلى رسالة إلهية ترسم لهم معالم الطريق، وهم كذلك بحاجة إلى أن يروا حامل الرسالة مجسّدًا لقيمها المتعالية من خلال سلوكه العملي. [انظر: ابن الجوزي، تلبّيس إبليس، ص 104]

بعبارة أكثر وضوحًا إنّ البشر بحاجة إلى من سلوكيات عملية تتطابق مع مضامين ما جاء من قبل الله تعالى؛ إذ يجسّد النبي بأفعاله تعاليم الرسالة، وهذا ما قام به الأنبياء وخصوصًا رسولنا العظيم ﷺ إذ جسّد حرفيًا تعاليم القرآن الكريم، فالواضح من ذلك أنّ محور النبوة وما يتعلّق به من إزامات عند الربوبيين راجع إلى رؤيتهم المتقدّمة لآله؛ إذ جرّدوا الإله من تدخّله في شؤون الخلق والكون؛ فلهذا الربوبيون لم يختلفوا عن أسلافهم البراهمة في ذلك، بل إنّ الوجوه التي ذكروها في نفي النبوة والرسالة أضعف بكثير من الوجوه التي ساقوها البراهمة في إثبات فكرتهم في نفي النبوة، فهي أكثر تماسكًا ممّا يطرحه الربوبيون المعاصرون [انظر: الخشن، عالم دون أنبياء، ص 85]، فميل الربوبي إلى إنكار النبوة وما يلازمها يخفّف عن نفسه المصاعب الناتجة عن الالتزام بمقتضيات الشرائع السماوية في منظومتها الشعائرية والطقوسية وغيرها من القيود التي يفرضها التشريع عليه؛ لأنّ الإيمان بالله ﷻ دون الإيمان بالرسول أمر سهل المؤونة، ولا يكلف صاحبه شيئًا؛ لذا يجد الربوبي نفسه في حلٍّ من هذه التبعات كلّها برفضه لفكرة النبوة، بل يجد نفسه متحرّرًا من كلّ شريعة ذات تعاليم صارمة أو أشدّ وطأة من وجهة نظره.

المبحث السادس: نقد أدلة المذهب الربوبي

إنّ الإلحاد المعاصر يضمّ تحت لوائه أطبافاً عدّة، مع ذلك فإنّ المذهب الربوبي ليس وليد التنوير الأوربي كما ذهب إليه بعضهم، فقد كان حضوره سابقاً للتنوير الأوربي بحقبة طويلة، إذ كان حاضراً في المجتمع الإسلامي خصوصاً في القرن الثاني والثالث الهجري في العصر العباسي على يد بعض الشخصيات كابن المقفع مترجم كتاب "كيلة ودمنة"، وابن الرواندي الذي كان معتزلياً فألحد، وألف كتاب "الدامغ" الذي حاول فيه انتقاد القرآن وإبطال النبوة، وسنستعرض مفصلاً آراء الربوبيين وتصوراتهم حول الإله والنبوة والدين، وكذلك المنهج المتبع لديهم، وكما يلي:

1- أنّ تصوّر الربوبي عن الإله ناقص ويعتريه كثير من الفجوات، ومحاولاته في الاستدلال على فكرته لم تصمد أمام النقاش العلمي؛ فإنّ الإنسان عندما يقف أمام الإله في التصرّور الربوبي لا يشعر بأنّه يقف أمام إله يملأ العقل والوجدان والروح، ولا يرى أنّ هذا التصرّور له القدرة على الإجابة على كلّ تساؤلاته ولا يروي ظمأه، فالخلل واضح في فكرهم بسبب غموض الإله الذي يصوّرونه، ولم يحدّد هدفاً لهم من خلقهم، وفوق هذا كله فإنّه مسلوب الصلاحيات، وعاجز بل مكبّل في التصرّف في الخلق والكون، أو إنّ الإله قد قرّر عزل نفسه باختياره عن كلّ التصرّفات في هذا العالم، وإلا كيف يسكت الإله عمّا يجري في العالم باسمه من ظلم وعدوان، والتاريخ حافل بالآلاف من الرسل الذين ادّعوا أنّهم رسله إلى الخلق، وأنّهم يحملون شرائع من قبله للناس، وقد ترتّب على ذلك كثير من الانقسامات بين الناس من حيث الإيمان بالرسول وعدم الإيمان بهم، وأريق الدماء وشنت الحروب بسبب ذلك، وهنا يطرح سؤال هو: إذا كان هذا الإله الذي يؤمن به الربوبي عالماً بما يفعل خلقه، وما يقومون به من أعمال الخير أو الشرّ، وإذا كان يعلم، فما هو موقفه من ذلك؟ هل هو راضٍ بذلك أو رافضٍ له؟ وإذا كان رافضاً وغير راضٍ بأفعال الشرّ فماذا يترتّب على رفضه وعدم رضاه؟ فالإنسان السويّ المفكّر لا يقبل بذلك ولا يقتنع بفكرة الإله الغامض الذي لا يفصح عن هويته وعن الهدف من خلقه للخلق، ما جعل الربوبيين يستشكلون بعبثية خلق الإنسان على الأرض، وعدم الحاجة إلى الأديان والرسول، وإنّ الإنسان يستطيع بالعقل وحده أن يتوصّل إلى الهداية، وهذه الدعوى قد ردّها القرآن سابقاً بأسلوب بليغ فقال الله سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: «أفطنتم أنّكم مخلوقون عبثاً بلا قصد ولا إرادة منكم

ولا حكمة لنا، وأنكم إلينا لا ترجعون، أي لا تعودون في الدار الآخرة» [ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ج 5، ص 500]، وكذا القرآن ردّ دعوة الربوبيين حول نبوة الأنبياء وإنكارهم للرسالة، بقول الله تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 91]، وقد فسرها المفسرون بأن مفاد هذه الآية: «وما عرفوه حق معرفته في الرحمة على عباده واللفظ بهم حين أنكروا بعثة الرسل والوحي إليهم، وذلك من أعظم رحمته وأجل نعمته، وما عرفوه حق معرفته في سخطه على الكافرين وشدة بطشه بهم، ولم يخافوه حين جسروا على تلك المقالة العظيمة في إنكار النبوة» [الزمخشري، الكشاف، ص 336].

وهذا ما جعل توماس كارليل يقول قولته الشهيرة: «إله الربوبيين إله غائب، يقعد بلا عمل منذ السبت الأول خارج أطراف كونه، ليراه يعمل» [طلعت، العودة إلى الإيمان، ص 43]، ممّا جعل الربوبي يقف عاجزاً عن تقديم إجاباتٍ عن القضايا المصيرية والكبرى، مع أنّ هذه الأسئلة مهمة لكل عاقل مفكّر، وسيدرك صاحب الفكر الربوبي أنّ نظريته التي قدمها هي نظره اختزالية للجوانب الأخرى للعقل، وهذا ما تطرق إليه د. طه عبد الرحمن بقوله: «العقلانية على قسمين كبيرين، فهناك العقلانية المجردة عن الأخلاقية، وهذه يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، وهناك العقلانية المسددة بالأخلاقية، وهذه التي يختص بها من دون سواه، وخطأ المحدثين أنّهم حملوا العقلانية على المعنى الأول وخصّصوا بها الإنسان» [عبد الرحمن، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدائث الغربية، ص 14].

2- الربوبيون بعد إقرارهم بربوبية الله ﷻ فإنّهم يلزمون أنفسهم ووفقاً لقانون التلازم بألوهيته، فالفكر الربوبي عندما يقر بمبدأ خلق الكون، ويجحد الألوهية التشريعية، فإنّ ذلك يعبر عن غفلة، فالمذهب الربوبي عاجز تماماً عن معرفة الغاية من الخلق، وعاجز عن الإجابة عن الأسئلة من قبيل: ما الغاية من وجودي في هذه الحياة؟ ما مصيري بعد الموت؟ لماذا خلقتني الله في هذه الدنيا؟ إنّ الإقرار بالخالق دون عبادته والتوكّل عليه والاستعانة به هو انتحار للعقل!

3- الفكر الربوبي لا يكتفي بالعقل وحده بوصفه مصدراً من مصادر المعرفة، بل يضيف لذلك الحسّ والعلوم التجريبية، والربوبيون بهذا كاليهود حينما قالوا لموسى عليه السلام: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾ [سورة البقرة: 55]، فهم يقيسون الغيبات بميزان الحسّيات، وقيسون عالم الغيب بمقاييس عالم الشهادة، وهذا يعلم بطلانه كلّ ذي لبّ، وقد وقع أصحاب الفكر الربوبي في مغالطة منطقية أخرى، وهي جعل كلّ الأديان

السماوية في بوتقة واحدة، فوقعوا هنا بالمماثلة بين الأديان مع أنّ مذهبهم لم يكن سوى ردّ فعلٍ تجاه الفكر الكهنوتي الكنسي، وبهذا فهو مرهون بسياق زماني ومكاني محدّد، ولا يمكن له جعل الكلّ في سلّة واحدة، خصوصاً أنّ الرسالة الخاتمة (الإسلام) جاءت مهيمنةً على سابقتها، ومتطابقةً مع العقل والعلم الحديث، والملجأ الذي اختاره الربوبيون يعدّ ضرباً من الانسلاخ عن التكليف الإلهي الذي يترتب عليه عقابٌ وحسابٌ بعد الموت.

4- أنّ كلّ الأسئلة السابقة لم يقدّم الربوبي أجوبةً مقنعةً عليها، ممّا يجعل إله الربوبيين فاقداً لكلّ الصفات التي يحكم بها العقل له، وأهمّها القدرة والعلم والحكمة، هنا يمكن أن يقال: إنّ الله تعالى لم يرد كشف نفسه لكلّ أحد، بل لبعض الأفراد حصراً، فنقول: إذا أراد أن يكشف نفسه للناس فلماذا يكشفها - كما يقول بعض الربوبيين - لفردٍ أو مجموعة أفرادٍ منهم ولا يكشفها لكلّ فردٍ منا؟

في مقام الجواب نقول: ما المقصود من أنّ الإله لم يكشف نفسه؟ هل المقصود أنّه خفيٌّ ومجهولٌ للناس كافّةً ولم يظهر نفسه؟ أو المقصود أنّه خفيٌّ لم يوح لكلّ واحدٍ من الناس؟ فإذا كان قصده هو الأول نحن نسأله: هل تؤمن بإلهٍ خفيٍّ لا تعرف عنه شيئاً؟ إنّ الإله الحقيقي الذي نؤمن به، والمفترض أن يؤمن به كلّ إنسان، لم يخف نفسه أبداً، بل كشف نفسه لكلّ الناس من خلال هذا الكون الفسيح وما فيه من الدلالات والآيات من دقّة ونظمٍ وانسجامٍ، وقد نُقل عن الإمام الحسين عليه السلام قوله: «عميت عينٌ لا تراك عليها رقيباً» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 95، ص 226]، وأمّا إذا كان قصده الثاني وهو المرجّح هنا؛ باعتبار أنّ الإله خفيٌّ من حيث لم ينزل الوحي على أحدٍ من الناس، فإن هذا الكلام مرفوض ومستغرب مع هذا الكمّ الهائل من الرسل عبر التاريخ كما تقدّم الكلام في مبحث النبوءات، فإنّ نزول الوحي يحتاج إلى شروط وأهلية خاصّة واستعداد عالٍ لا تنهياً لكلّ إنسان.

5- لا يتسنى لجميع البشر أن يكونوا رسل الله وأنبياءه؛ لأنّه ﷺ يصطفي من عباده رسلاً وأنبياء، لكن لا يكون هذا الاصطفاء اعتباطياً أو جزافياً، بل يكون نتيجة علمه تعالى بالأهلية التامة والاستعداد الكامل لمن اصطفاهم واختارهم لتحمل الرسالة، حيث قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [سورة آل عمران: 33].

6- وأمّا قول الربوبي إنّ الإله لا يتدخّل في شؤون الخلق والكون، فهنا نتساءل: ما القصد من ذلك؟ هل القصد أنّ الإله تعالى فقد القدرة بعد الخلق؟ أو أنّه لم يكن قادراً من الأساس؟ أم يقصدون أنّه تعالى قادر لكن ترك التدخل طوعياً وباختياره؟ فإذا كان القصد

الأول - أي عدم القدرة على التدخل - فإنّ هذا إقرار من الربوبيين بأن الإله عاجز وضعيف، وإن كان هذا هو الإله فإنّه لا يستحقّ أن يكون إلهاً، فالإله لا يمكن أن يكون فيه نقص، فهو مصدر الكمال والقوّة، فكيف يكون لإله أن تكون له القدرة على إيجاد هذا الخلق البديع، ثمّ لا تكون له القدرة على التدخل والتصرّف في شؤونه؟!

وأما إذا قصد الثاني من أنّ الإله هو من قرّر عدم التدخل باختياره بالرغم من قدرته على ذلك، فهنا نسأل الربوبي: من أخبرك بذلك؟ هل هو الوحي؟!

فمن المؤكّد أنّه لا يمكنه ادّعاء ذلك؛ لأنّه لا يؤمن بالوحي أصلاً، وأما إذا زعم بأنّ هذا الأمر ممّا يحكم به العقل، فإنّنا نقول إنّ العقل لا يستطيع الدخول في مساحة ليس من مساحته بشيء؛ لأنّ العقل لا يستطيع التنبؤ بمثل هذه الأمور، والربوبي لا يؤمن بوسيلة تواصل مباشرة بين الإله وبين الناس أصلاً، والأمر الجدير بالذكر هنا هو اعتقاد الربوبي بالعقل كقائد ومحرك للإنسان وليس رسولاً يتلقّى الوحي من الإله؛ فاذا تنزلنا ووافقنا على قول الربوبي بأنّ الإله قد اتخذ هذا القرار، فلنا أن نتساءل: ما الوجه باتخاذ هذا القرار؟ فهل اتخذ لغاية وهدف لأنّه حكيم لا يعمل العبث أو بدون غاية معيّنة؟ أو أنّه يريد أن يخلد إلى الراحة أو التفرّغ إلى أعمال أخرى مثلاً، فنقول هذه كلها لا تليق بجلال عظمته، فهو المطلق اللامحدود في علمه وقدرته.

7- أمّا اعتراض الربوبي وإنكاره لمسألة النبوة والرسول والاكتفاء بالعقل في مجال العلاقة مع الإله، فهنا نتساءل: هل العقل يحكم باستحالة إرسال الأنبياء؟ أو أنّه يحكم بعدم الحاجة إليهم؟ أو أنّه يحكم بعدم ثبوت صدقية الأشخاص الذين يدّعون أنّهم رسل الله تعالى؟ فالربوبي لا يمكنه الادّعاء بالاستحالة؛ لأنّه لا يمكن لعقل أن يدّعي استحالتها أو يدرجها في القضايا المستحيلة والممتنعة تحقّقاً وثبوتاً؛ إذ لا يلزم منها محذور عقلي كمحذور التناقض مثلاً، وإذا انتفى مورد الاستحالة فلا يبقى هنا إلّا أن يقال بأنّ مسألة النبوة والرسول من القضايا الضرورية أو الممكنة، فعداها من القضايا الضرورية هذا ما ذهب إليه المتدينون، ولا يوجد احتمال آخر لأنّ الحصر هنا عقلي، وبما أنّ الربوبي لا يؤمن بأنّ المسألة من المسائل ضرورية الوقوع، فلا يبقى أمامه إلّا أن يجعلها في حيّز الإمكان؛ لأنّ كلّ قضية إن لم تكن ضرورية الامتناع ولا ضرورية التحقق، ستكون لا محالة في دائرة الإمكان كما ذكرها المناطقة والفلاسفة [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18]، فما دامت هذه المسألة في دائرة الإمكان فلنا أن نتساءل عن كيفية إثباتها أو نفيها؟ ومن المؤكّد أنّ النفي والإثبات يكون بحكم العقل، وهذا لا

يكون بلا دليل، فالعقل عند الربوبيين يمكنه الاستدلال على الإيمان بالإله، وهذا نتفق به معهم، وإنّ العقل يمثّل مرجعاً وحجّةً على الخلق، وهذا العقل يحتّم على الإنسان في رفضه للممكنات أو قبوله إياها لا بدّ أن يكون بدليل ليكون جزمه بالنفي أو الإثبات صحيحاً، يقول ابن سينا: «عليك الاعتصام بحبل التوقّف وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك ما لم تتبرهن استحالتك لك، فالصواب أن تسرّح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذكك عنه قائم البرهان» [المصدر السابق، ج 3، ص 418]، فهل يوجد دليل على النفي أو الإثبات؟ فالمؤمنون بمبدأ النبوة يعتمدون في الإثبات على حكم العقل الحاكم بلزوم بعثة الأنبياء، وأيضاً يستندون إلى الواقع، فإنّ خير دليل على الإمكان هو الوقوع؛ فالبشرية على مرّ التاريخ عرفوا جماعةً كبيرةً من الأشخاص من ذوي الصدق والنبيل الذين ادّعوا النبوة والرسالة، وتمّ تصديقهم؛ لأنّهم أقاموا الدليل والحجّة على دعواهم.

8- أمّا الربوبي فلم يقيم الدليل على نفيه للنبوة، بل نفيه لها يعتبر مجازفةً كبيرةً؛ لتصادمه بواقع مفاده أنّ أشخاصاً كثيرين بلغوا الآلاف جاءوا على مرّ التاريخ وقالوا للناس إنّنا رسل الله اليكم، وساقوا الأدلّة والحجج التي تثبت صدقهم، فهل يستطيع الربوبي أن يكذب هؤلاء أو يحكم بخطئهم جميعاً؟ وأيضاً كيف يخطئ كلّ هؤلاء البشر الذين صدّقوهم وآمنوا بهم، والعقل لا يتسنى له ذلك، بل ولا يسمح للإنسان أن يتخذ موقفاً بتكذيب كلّ هؤلاء الرسل أو تخطئتهم.

9- وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ النبوة ليست سعاية بريد وظيفتها حمل الرسائل للناس وإيصالها إليهم وحسب، فالنبي يجب أن يكون مطلعاً على مضمونها، ويتحمّل مسؤولية التزام الناس بها؛ فالرسول بين الإله والخلق هو إنسان يحمل الرسالة بيده، ويجسد تعاليمها في خلقه وهديه، ومهمته في هداية الناس وتزكيتهم وتعليمهم مضامين الرسالة، وإنّ البشر كما هم بحاجة إلى رسالة إلهية ترسم لهم معالم الطريق على مستوى العقيدة والسلوك، فإنّهم أيضاً بحاجة إلى أن يروا حامل الرسالة شخصاً يجسّد قيمها وهديتها من خلال سلوكه العملي، ممّا يساعد على تمثيلهم لتلك القيم والأخلاق.

10- ويجدر التنبيه إلى أنّ البراهمة الذين يعتبرون سلف الربوبيين قد اعترضوا على عدم إرسال الله تعالى رسلاً من الملائكة؛ لهذا نقل عنهم أنّهم قالوا: «هلاً أرسل الله ملكاً، فإنّ الملائكة إليه أقرب، ومن الشكّ فيهم ابعده، والآدميون يحبون الرئاسة على جنسهم فيوقع هذا شكّاً» [ابن الجوزي، تلييس إبليس، ص 104].

وهذا القول منهم مردود لأنَّ مهمّة النبي أو الرسول مبتنية على بشريّته؛ لأنّه لو كان الأمر كما يقولون لكان الرسول حاملاً للرسالة فقط، وبهذه الحال يمكن أن يكون ملكاً يبعثه الله سبحانه إلى البشرية ليلقي عليهم الكتب السماوية، وهذا بخلاف دور النبي الذي أخذ على عاتقه هداية البشر وإرشادهم، والأخذ بأيديهم في مدارج الكمال، وكذلك يقوم بدور القدوة والمثل الأعلى لهم، فهذا يلزم أن يكون من جنس البشر ليتسنى لهم الاقتداء به والتفاعل معه، وبغير هذا لا تكون حجّة عليهم.

لهذا اقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الرسول بشراً، وأن لا يكون ملكاً؛ لذا قال الله ﷻ: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ [سورة الأسراء: 95]، وبما أن أهل الأرض من جنس البشر وليس من جنس الملائكة، فلا بدّ أن يكون الرسول من جنسهم. نعم، توجد بعض الحالات اقتضت إرسال رسول من الملائكة لا من جنس البشر، كما في حالة نقل الوحي إلى الرسول، وهي حالة تواصل بين الإله المرسل وبين أنبيائه كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ﴾ [سورة الشورى: 51]، وأيضاً كإقتضاء الحكمة الإلهية أن يتمثل ملاك الوحي للمخاطب، كما في حالة العذراء مريم في قضية حملها بـ عيسى عليه السلام بشكل إعجازي كما في قوله تعالى: ﴿فَأَرْسَلْنَا إِلَيْهَا رُوحَنَا فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا﴾ [سورة مريم: 17].

هذا نموذج لإرسال الملائكة رسلاً، ولم تكن مهمّتهم تبليغ الرسالة للبشر، وإنما كانت - كما بينّا - خطاب شخص معيّن، وهذا يوضح لنا سرّ ما أكده القرآن الكريم في بشريّة النبي ﷺ كما في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [سورة التوبة: 128]، فيتبيّن لنا أن الله تعالى في بعض الأمور يرسل ملائكة لتنفيذ أمور مهمّة وخطيرة، لكن ليس لها ارتباط بأداء عمل ودور ما يقوم به الأنبياء والرسل.

11- أن هذا الاستغراب من إرسال رسل من بني البشر نابع من توهم أنّ بشريّة الرسل تقلّل من مكانتهم الرفيعة كونهم سفراء إلهيين، ومن كان هكذا فلا بد أن يكون فوق مستوى البشر، ولا يعقل أن يتّصف بصفات البشر من قبيل الضعف والنقص.

وهذا الكلام مرفوض أيضاً، ليس لما أسلفنا من عدم قيام الحجّة على العباد إلا بإرسال رسل من بني جنسهم، بل لتوهمهم بأنّ البشرية صفة دونية وعلامة ضعف في صاحبها،

هذا الكلام في الواقع يصطدم بالتصوير القرآني للإنسان الذي يبتني على ركن أساسي بأن البشر هم خلائف الله تعالى في الأرض، كما في قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30]، فيبدو واضحاً أن اختيار النبي من جنس البشر هو دليل تكريم إلهي للجنس البشري. [انظر: الخشن، عالمٌ دون أنبياء، ص 92]

وهنا يطرح سؤال مفاده: هل يتجرد النبي - الذي يتميز بملكات روحية وخلقية عالية تجعله في أوج القرب الإلهي - من الخصائص البشرية بحيث يكون خالياً من الغرائز والعواطف والانفعالات أم لا؟

في مقام الجواب نقول: إن النبي رغم تميزه بملكات روحية وخلقية، فإنه يبقى في إطار بشريته من حيث الخصائص والطباع والعواطف كسائر البشرية، من حيث الشعور بالألم والمرض والجوع والعطش... فالحكمة الإلهية كما منعت من إرسال رسل من جنس الملائكة أو الجن إلى بني البشر، فإنها كذلك تمنع من أن يكون بشراً خالياً من خصائصه البشرية من غرائز وعواطف وانفعالات. [انظر: الخشن، تحت المجهر، ص 147]

لهذا أكد القرآن الكريم في أكثر من آية على بشرية الرسل كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ﴾ [سورة الكهف: 110]، وبالتالي الاعتراف ببشرية النبي ﷺ يلزم التصديق بلوازم بشريته أو خصائصها واحتياجاتها، وهذا ما يؤكده الخبر الصحيح عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام حيث قال: «كان رسول الله ﷺ عزوف النفس، وكان يكره الشيء ولا يحرمه» [الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 24، ص 112]، فإنّ العزوف عن بعض الأمور هو من مقتضيات بشريته، ولا علاقة له بصفته الرسالية؛ لهذا وردت أحاديث كثيرة تتحدث عن وجود ميل خاص لرسول الله ﷺ إلى بعض الأطعمة والأشربة والألبسة، وكل هذه لا تخرجه عن طبيعته البشرية.

الخاتمة

- 1- أن المذهب الربوبي سواءً كان قديماً أو معاصراً يمكن وصفه بكونه جاهليّةً معاصرةً وانحرافاً عن الصراط المستقيم.
- 2- أن أتباع المذهب الربوبي عندما يقصي الجانب الروحي من حياة البشر يجعلهم مضطربين نفسياً.
- 3- أن أصحاب المذهب الربوبي عندما فقدوا البوصلة في تحديد الوجهة الصحيحة، فإنّهم عاشوا حياةً غير مستقرّة في الدنيا، فضلاً عن خسارتهم للآخرة؛ بسبب عدم التزامهم برسالة الأنبياء وتعاليمهم.
- 4- أن إرسال الله تعالى لملائكة بدلاً من البشر في بعض الحالات هو لإبعاد التهمة والريبة عن النبي البشري، كما في قصّة مريم وحملها مع وجود زكريا عليه السلام.
- 5- أن النبوة ضرورة عقلية وحاجة بشرية تتوافق مع الفطرة والعقل والمنطق.
- 6- أن الوحي الإلهي يحتاج إلى أهلية خاصّة لا يحملها أي إنسان، بل يحملها بعض البشر الذين لهم مؤهلات وكمالات خاصّة توّهلهم ليكونوا رسل الله إلى الخلق.
- 7- أن الله تعالى الذي أبدع هذا الخلق العظيم له القدرة على التدخل والتصرّف في شؤون كونه، وليس كما يقول الربوبي إنّه ترك الخلق لشأنه.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن، تلبيس إبليس، دار التحرير، الطبعة 1، مصر، 1992 م.

ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات، دار البلاغ، الطبعة 2، قم، 1435 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، الطبعة 1، بيروت، 1979 م.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن الكريم، دار ابن حزم، الطبعة 1، لبنان، 2000 م.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، الطبعة 1، مصر، 2007 م.

الأمين، محسن، أعيان الشيعة، دار التعارف، الطبعة 1، بيروت، 1983 م.

الحرّ العاملي، أبو جعفر محمد، وسائل الشيعة، مؤسسة إحياء التراث، بيروت، الطبعة 1، 1409 هـ.

الحشن، حسين، عالم دون الانبياء، منارات، بيروت، الطبعة 1، 2017 م.

الحشن، حسين، تحت المجهر، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، الطبعة 1، 2013 م.

الحشن، حسين، عالم دون أنبياء، المركز الإسلامي الثقافي، بيروت، الطبعة 1، 2017 م.

الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، دار القلم، الطبعة 1، بيروت، 1412 هـ.

الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، دار المعرفة، الطبعة 3، بيروت، 2009 م.

الشهرستاني، محمد عبد الكريم، الملل والنحل، الشريف الرضي، الطبعة 1، قم، 1364 هـ.

العجيري، عبد الله صالح، ميليشيا الإلحاد، دار تكوين، الطبعة 1، السعودية، 2014 م.

العميري، سلطان عبد الرحمن، ظاهرة نقد الدين في الفكر الغربي، دار تكوين، الطبعة 2، السعودية، 2018 م.

المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، دار الوفاء، الطبعة 2، بيروت، 1983 م.

- بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، مكتبة الإسكندرية، الطبعة 1، مصر، 1984 م.
- بدوي، عبد الرحمن، تاريخ الإلحاد في الإسلام، المؤسسة العربية للدراسات، الطبعة 2، بيروت، 2011 م.
- بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، دار النهضة، الطبعة 2، مصر، 1942 م.
- ستروميرج، دونالد، تاريخ الفكر الأوربي الحديث، دار القارئ، الطبعة 3، مصر، 1994 م.
- سولومون، روبرت، الدين من منظور فلسفي، دار المعارف، الطبعة 1، بيروت، 2009 م.
- طلعت، هيثم، العودة إلى الإيمان، دار الكاتب، الطبعة 1، مصر، 2014 م.
- عبد الرحمن، طه، مساهمة في النقد الأخلاقي للحدثاثة الغربية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، المغرب، 2000 م.
- عزمي، هشام، الإلحاد للمبتدئين، دار الكاتب، الطبعة 5، مصر، 2015 م.
- مدونة الربوبي العربي، مقال جمال الربوبية، 26 آب 2009 م.
- وال ديورانت، ويليام جيمس، قصة الفلسفة، دار المعارف، الطبعة 6، بيروت، 1988 م.